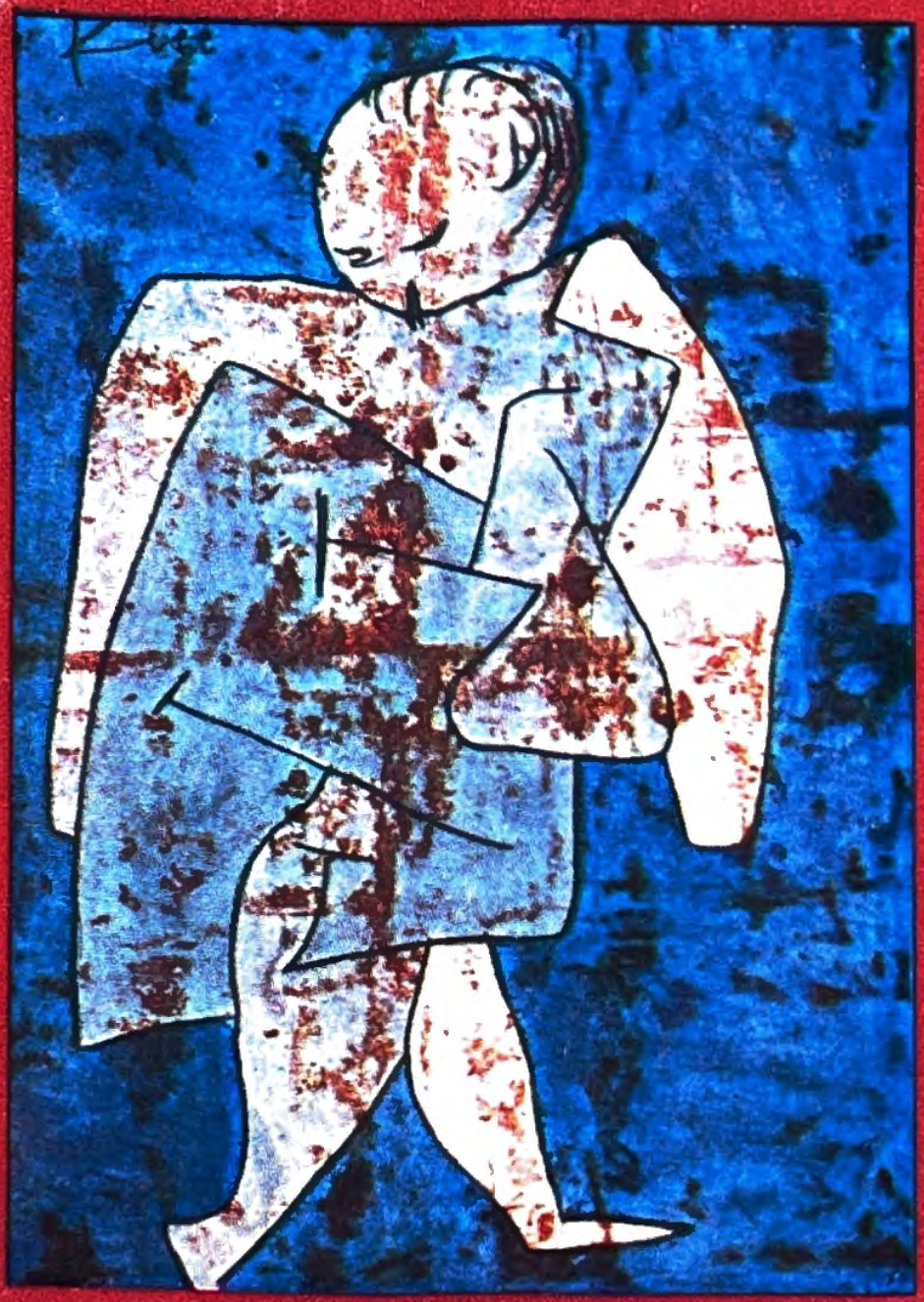
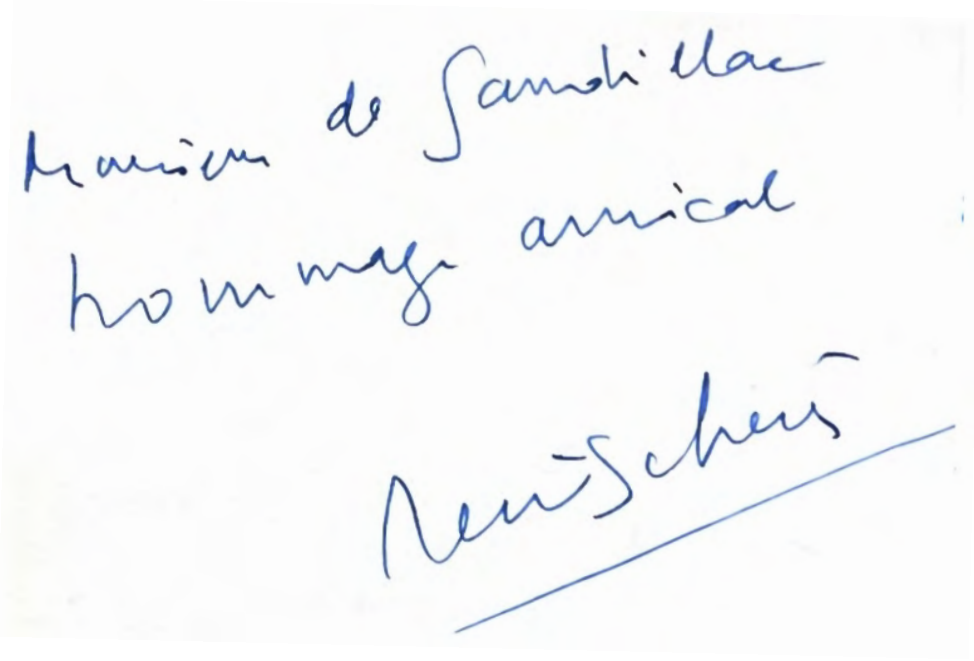
R. SCHERER



PHILOSOPHIES DE LA COMMUNICATION

SEDES

L'œuvre de Paul KLEE « D'où ? où ? vers où ? » représentée sur la couverture de cet ouvrage n'a pu être reproduite que par la gracieuse autorisation des EDIZIONI DEL MILIONE, Milano que nous remercions très vivement.



PHILOSOPHIES DE LA COMMUNICATION

OUVRAGES PARUS DANS LA COLLECTION

JERPHAGNON (L.). - Introduction à la Philosophie Générale. (La philosophie et les philosophies).

DU MÊME AUTEUR

Chez le même éditeur :

STRUCTURE ET FONDEMENT DE LA COMMUNICATION HUMAINE, 1966 (épuisé).

Chez d'autres éditeurs :

L. Kelkel, René Schérer, HUSSERL, « Philosophes », Paris, P.U.F., 1964.

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DES RECHERCHES LOGIQUES DE HUSSERL, « Épiméthée », Paris, P.U.F., 1967.

CHARLES FOURIER, L'ATTRACTION PASSIONNÉE, présentation et choix de textes, « Libertés », Paris, J.-J. Pauvert, 1967.

CHARLES FOURIER OU LA CONTESTATION GLOBALE, « Philosophes de tous les temps », Paris, Seghers, 1970.

Traductions :

en collaboration avec H. Élie et L. Kekel,

RECHERCHES LOGIQUES de Husserl, 4 tomes, « Épiméthée », Paris, P.U.F., 1960-1964 (2e édition refondue du tome I, 1969, 2e édition du tome II, 1970).

Ouvrages collectifs :

Que penser de la critique de l'humanisme ? in LES HOMMES DEVANT L'ÉCHEC, Paris, P.U.F., 1968.

La communication et l'événement, in LA COMMUNICATION, cahiers de l'I.S.E.A., Librairie Droz, Genève, 1969.

" PÉDAGOGIE DE LA PHILOSOPHIE "
Collection dirigée par Lucien JERPHAGNON

RENÉ SCHÉRER

PHILOSOPHIES DE LA COMMUNICATION

SOCIÉTÉ D'ÉDITION D'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR
5, Place de la Sorbonne
PARIS V^e^
1971

PREFACE

Ce livre est un abrégé de Structure et fondement de la communication humaine, publié par le même éditeur en 1966, mais écrit entre 1955 et 1959. Ces dates expliquent une certaine limitation et l'orientation d'une étude qui se proposait d'être — selon son sous-titre — un Essai critique sur les théories contemporaines de la communication. Or, bien des ouvrages fondamentaux en ce domaine n'ont paru qu'après 1960. Aujourd'hui encore, par exemple, les analyses nouvelles et profondes de Michel Serres (Hermès ou la communication), celles de Gilles Deleuze (dans Logique du sens) éclairent la structure logique de la communication et la topologie de ses chemins. Aussi, une présentation d'un « état de la question » aurait-elle demandé une refonte complète de la première édition. C'est pourquoi j'ai délibérément supprimé tout ce qui pouvait paraître, en elle, correspondre à un tel dessein.

Si j'ai cru pouvoir présenter à nouveau sous une forme condensée, mais non sensiblement modifiée, des recherches déjà anciennes, c'est que mon propos y concerne essentiellement l'émergence d'un problème dans la pensée philosophique contemporaine. Il s'agissait de montrer la transformation d'un concept, les déplacements d'intérêt qu'il a introduit dans des « discours » relativement autonomes, mais reliables entre eux par une commune problématique. Les répercussions théoriques de ce nouvel « objet » qu'est « la communication » dans le champ de la réflexion, mettent en question les évidences de la certitude subjective, de même qu'un certain type de « clôture » du dis-

cours explicatif. Parallèlement, le « thème » de la communication peut servir de révélateur pour les différents effets d'abstraction et de dissimulation produits par le langage et le mode de pensée philosophiques à l'égard de la réalité vivante. Il y a une illusion existentielle *du concret lorsque la réflexion détache une « communication vécue et actuelle » de tout contexte historique et social. Il y a une* illusion théorique du rationnel *lorsqu'elle se laisse conduire, par l'idée d'une légitimation intégrale de ses démarches, vers celle d'un hypothétique « fondement » radical d'une communication intersubjective.*

C'est que la dimension réelle de la communication, son sens, ne sont pas de l'ordre de la fondation théorique, pas plus qu'ils ne relèvent de l'impressionnisme de la « rencontre ». Les structures de communication, *c'est-à-dire les voies qu'elle emprunte, sont incontestablement théorétisables, voire même formalisables. Mais seule la* pratique sociale, *que le philosophe, par principe et par fonction, refuse, porte les communications, les entraves ou en fait surgir de nouvelles. Et cette pratique, précisément dans une société bourgeoise où les relations sont objectivées, où les communications sont, soit stéréotypées, soit interdites, et sont, d'une façon générale, bloquées par les rapports de classe et les institutions, ne saurait être que* révolutionnaire.

Sur ce plan, mon analyse est incontestablement imparfaite et inachevée. Il m'avait paru suffisant de rappeler comment le marxisme, à ses sources, concevait la structure pratique de la communication humaine. C'est qu'il me semblait importer avant tout de restituer sur ce point une signification philosophique de la pensée de Karl Marx dans la mesure où les philosophies nouvelles avaient pu l'ignorer ou s'édifier contre elle ; et d'autre part, d'opposer à l'immobilisme d'un certain marxisme, impuissant apparemment à intégrer ou à inventer des formes de com-

munications originales, un marxisme que, d'une façon assez indéterminée il est vrai, j'envisageais selon une spontanéité créative, et dans son « ouverture ». C'est également dans cette optique, et en tenant compte de mouvements d'émancipation encore en cours dans les pays colonisés, que j'ai traité trop allusivement des rapports de la culture européenne entrant en contact, dans le contexte de la colonisation, avec d'autres cultures. Ces aperçus restent limités, et d'ailleurs esquissés de manière purement théorique, dans le cadre simplement du « traitement » philosophique d'un problème. Ils ne tiennent surtout pas compte de la réalité d'une pratique révolutionnaire, *dont nous savons aujourd'hui qu'elle commence à modifier radicalement le champ de la communication, les données de la communicabilité par-delà les frontières, qu'elle transforme — éminemment par la mise en marche de la* Révolution culturelle prolétarienne *— l'idée sclérosée que nous nous faisions de la pratique marxiste à travers des modèles bureaucratiques.*

La réflexion devrait donc s'appliquer, en ce domaine, à un objet profondément modifié. Il reste que le désir de communication — associé, au dernier chapitre de ce livre, à l'idée d'une pratique fondée sur la compréhension, par le matérialisme dialectique, des rapports sociaux objectifs — se révèle désormais inséparable de toute perspective qui vise à transformer, non seulement les rapports économiques et sociaux, mais profondément et universellement le style même de la vie.

Octobre 1969

CHAPITRE I

ELUCIDATION THEORIQUE DES FONDEMENTS DE LA COMMUNICATION THEORIE DE LA CONNAISSANCE

I. - Généralités

Les problèmes philosophiques auxquels conduit l'idée d'une science positive de la communication paraissent être d'abord ceux d'une théorie de la connaissance. De quelque manière en effet que nous envisagions une expérience psychique ou des lois de type logico-mathématique de la communication, elles impliquent une présupposition épistémologique : la possibilité pour un sujet de n'être pas limité au « contenu » de la conscience interne, de pouvoir se prononcer sur un accord entre les consciences. Comment cette sortie de soi, cet accord, sont-ils possibles ? Il y a peut-être une interrogation existentielle concernant la possibilité et la profondeur de toute communication humaine ; mais avant de nous poser la question : « une communication « vraie » est-elle possible ? », partant d'une expérience courante de la communication déposée dans le langage, exigée par des disciplines comme la sociologie ou l'histoire, nous devons nous demander *comment* cette communication triviale, qui semble aller de soi, est possible.

Ce retour à des conditions de possibilité, contemporain d'une conversion de l'esprit scientifique vers des sciences dites « de l'homme » recouvre un vaste champ de recherches qui gardent encore toute leur actualité, car il s'en faut qu'elles aient abouti à des conclusions et à des concepts définitifs. Les conditions dans lesquelles elles ont pris naissance, celles d'une société qui accède à la conscience de son universalité et, tout à la fois, de son déchirement en conflits et en expériences humaines hétérogènes, sont les conditions de notre vie présente.

Les concepts sous lesquels les sciences humaines ont subsumé leur objet au cours de leur développement spontané ne peuvent échapper à une réflexion critique. Celui de « conscience collective », celui de « structure inconsciente », valables provisoirement comme hypothèse, n'ont pas acquis pour autant une *validité philosophique*. La conscience et l'inconscient gardent-ils encore leur sens, détachés de l'individu qui est le lieu de leur réalité psychologique ? Aux concepts globaux de la sociologie, la psychologie a opposé les inter-réactions des consciences individuelles : elle a prétendu résoudre les premiers en de multiples rapports de communication. Ainsi a-t-on vu s'affronter une psychologie collective et une sociologie, celle-ci devant trouver en dernière analyse son seul fondement dans une interprétation également psychologique du lien interhumain.

Cependant la psychologie n'exige-t-elle pas elle-même, pour être capable de définir *la relation*, une modification de ses méthodes et de ses concepts qui l'enferment traditionnellement au sein de la conscience interne et qui, par suite, rendent incompréhensible la « première communication » à partir de laquelle on entend fonder « le social » ? Une théorie valable de la connaissance ne peut donc se satisfaire d'une telle opposition. Si nous voulons dépasser le conflit entre concepts globaux et

réduction à un atomisme psychologique, et élucider, même au niveau de l'individu, les communications qui définissent les rapports sociaux, il est nécessaire de recourir, sur le plan de l'expérience et sur celui du concept, à une critique radicale de ce qui est constamment présupposé.

Historiquement, c'est dans le cadre de la critique kantienne que des problèmes de cet ordre ont pris naissance. Mais d'un kantisme qui a dû, pour s'adapter à ses nouvelles tâches, être profondément transformé. En effet, une critique kantienne de la connaissance, appliquée dans sa littéralité, semble éliminer le problème en question : elle enferme le sujet en lui-même et lui interdit cette « sortie de soi » que la communication exige ; la relation propre du sujet et du monde de l'expérience est une relation d'objet. Les idées, les sentiments attribuables à d'autres sujets, c'est en lui-même que le *sujet absolu du savoir* les découvre, dans sa structure. La pluralité des sujets ayant statut de réciprocité est une exigence de la raison, mais le sujet de l'expérience psychologique est soumis, comme tout objet, aux conditions de l'expérience en général. Deux plans distincts sont ainsi définis : une communauté des sujets « nouménaux », dont la communication est posée comme universelle en droit par un postulat pratique, et un monde des communications particulières, celui des sujets empiriques, limités dans leur perception interne et dans leur corps. Entre les deux, c'est-à-dire dans le passage entre la communauté *en droit* universelle et la pluralité *de fait* des perspectives, la théorie de la connaissance ne laisse place à aucun mode spécifique d'appréhension d'autrui, donc à aucun fondement intelligible de la communication qui s'établit entre individus existant réellement.

Qu'en est-il de cette existence réelle ? Elle est celle de la société et de l'histoire, de la pluralité des sujets et de leur expression temporelle. Est-ce le « sujet pur »

qui est ainsi dans le temps, ou sont-ce les sujets psychologiquement définis ? La limitation de fait du sujet pur ne réside-t-elle pas justement dans la communication réelle et temporelle, à moins qu'elle ne consiste en l'impossibilité même d'une communication, qui le met en présence d'expériences autres que la sienne, et qu'il n'aurait pu, en lui, découvrir ?

Ces questions exigeaient un remaniement profond de la doctrine, sinon de l'attitude critique. Il fallait que la critique fût apte à prendre comme terme dernier de référence, non seulement le sujet pur, absolu, mais le sujet temporel de la vie. Dans ce mouvement, la rupture entre le temporel et l'intemporel, le pur et l'empirique, ne pouvait être maintenue. Et cependant la contamination nécessaire du sujet kantien par des concepts psychologiques n'est-elle pas une trahison de l'esprit du kantisme, ne rend-elle pas incertaine la légitimité de l'attitude critique elle-même ?

Comme préliminaire à cette étude, et parce que nous aurons maintes fois l'occasion de nous référer à elle, nous dirons quelques mots de la notion d'intropathie *(Einfühlung)* par laquelle s'est trouvé brisé le cadre de la description psychologique de la conscience interne individuelle.

II. - La solution psychologique du problème de la connaissance d'autrui et de la communication par l'Einfühlung

En présence des phénomènes d'accès à une réalité psychique étrangère et dont le caractère descriptif était faussé par une reconstitution génétique, certains psychologues, à la fin du XIX[e] siècle, ont été amenés à franchir les limites imposées par l'analyse traditionnelle de la conscience individuelle. Quoiqu'il appartînt à la phénoménologie husserlienne de libérer la conscience psychologique de l' « idole » de la conscience interne (Max

Scheler), la notion d'*Einfühlung* avec ses insuffisances, et en raison de ces insuffisances mêmes, représente un moment important dans l'effort pour élucider psychologiquement la nature de la communication.

Concept permettant de fonder d'autres phénomènes psychologiques qui apparaîtront alors comme dérivés, l'*Einfühlung*) est introduite par Th. Lipps (*Grundlegung der Aesthetik*) dans l'interprétation des phénomènes généraux de la relation à autrui. Vécue par moi, elle est, au sein de l'intériorité, l'annonce de l'existence psychique de l'autre, par-delà la face physique qu'il présente : elle permet la perception de la réalité psychique d'autrui, par exemple « la fierté dans le regard » (« Je vois en l'œil immédiatement ce qu'il signifie ») la participation à ses sentiments et, en ce sens, éclaire psychologiquement les phénomènes de sympathie, traités ordinairement en tant que phénomènes biologiques, ou en tant qu'assimilation analogique : « je vis la joie d'autrui dans ses attitudes, écrit Lipps, et il en est ainsi de tout sentiment avec lequel je peux communiquer librement, que je peux faire mien » (o.c. p. 107).

Mais comment l'*Einfühlung* surgit-elle ? Comment, en elle, peut-il s'agir, non d'une simple représentation commune à deux consciences isolées par principe, mais d'un « co-vivre » ? Lipps, dans son analyse, exclut qu'il s'agisse seulement d'un phénomène associatif comme le considère l'empirisme, ou d'une conclusion à partir de signes vus en autrui, et ramenés à des phénomènes internes en moi. L'enfant, note-t-il, perçoit très tôt le sourire : il a une forme de compréhension obscure des sentiments favorables qui lui sont liés. Est-ce une imitation ? mais le modèle resterait étranger, il ne pourrait y avoir inférence d'une expérience interne isolée correspondante à l'attitude de l'individu perçu, ni, par suite, correspondance entre l'image perçue et une intériorité, s'il n'y avait une expérience

plus immédiate à laquelle nous nous référons et au-delà de laquelle nous ne pouvons, descriptivement, remonter. Cette expérience irréductible est l'*Einfühlung*. Alors que les thèses empiristes et associationistes, par leur interprétation génétique, faussent la spécificité des rapports à autrui en les construisant sur la base commune de l'association-imitation, Lipps distingue au contraire, par la voie descriptive, plusieurs couches qualitativement distinctes dans lesquelles l'*Einfühlung* joue un rôle, depuis l'imitation tout extérieure jusqu'à une conscience purement interne et une compréhension intellectuelle d'autrui ; dans tout ceci le phénomène vécu premier n'est pas ce qui est vécu simplement *en moi*, mais l'unité de moi-même et de l'individu étranger. Être en « intropathie » avec quelqu'un c'est, dit Lipps, sentir quelque chose *en* cet *autre* ; ce vivre *(erleben)* et ce co-vivre *(Miterleben)* pouvant revêtir des aspects positifs ou négatifs (dans la répulsion). Par suite, l'*Einfühlung* se trouve placée comme phénomène de fondement à la base de la signification elle-même et du symbole, en particulier du symbole esthétique : dans le signe et le symbole, nous vivons bien immédiatement un autre, notre conscience psychique interne est en même temps conscience possible d'autrui.

Cependant l'extension même de la notion d'*Einfühlung* n'est pas sans présenter certaines ambiguïtés qui se transformeront rapidement en insuffisance. Ou bien, il s'agit d'une expérience psychique *d'identification*, accompagnée d'un contenu psychique déterminé et effectivement ressenti comme tel, mais dans ce cas cette expérience n'est pas généralisable à d'autres contenus, ou bien sous le nom d'*Einfühlung* est compris tout le domaine du *sens* ; mais comment pouvons-nous être alors assurés qu'il s'agisse d'une *expérience psychique* assignable ? L'expérience n'a-t-elle pas été remplacée subrepticement par un *concept* explicatif, auquel ne correspond plus aucune conscience

propre d'identification ? Partis d'une description psychologique précise nous nous trouvons en présence d'un « je ne sais quoi ». Ce glissement vers une abstraction prise pour une élucidation concrète est particulièrement sensible dans l'effort d'étendre l'explication par *Einfühlung* au domaine de l'esthétique dans son ensemble : tout sentiment esthétique sera, selon Lipps, réductible à une intropathie sous-jacente, qui ira jusqu'à se dissoudre dans un sentiment très vague de la nature et de la vie ; entre la généralité du principe et le détail de l'expression effective, la distance devient telle que le principe perd sa puissance explicative : plus rien ne peut légitimer que le principe corresponde à une expérience authentique et ne soit pure création verbale.

Alors, c'est la valeur même de la fondation des phénomènes de connaissance d'autrui, de communication, de signification, par une *expérience psychique* première qui se trouve ébranlée. L'*Einfühlung* ne serait-elle pas un simple retentissement, dans la conscience psychologique, d'une conscience plus originaire de « l'autre » ? En admettant que nous acceptions sa validité sur le plan de la description psychologique, l'intropathie peut-elle résister à une interrogation critique : n'y a-t-il pas une *conscience du sens* irréductible à elle ? La critique néo-kantienne d'une part, la phénoménologie d'autre part, reprendront ces questions ainsi que l'ensemble du problème de la communication au niveau où les a portés la psychologie de l'*Einfühlung* pour procéder à une recherche plus radicale.

Du reste, l'interprétation psychologique elle-même se heurte, dans son propre mouvement, à une problématique plus féconde lorsqu'elle quitte le plan de la description d'une simple conscience « naturelle » pour s'interroger sur la relation entre l'expérience vécue et les concepts qui l'expriment : cette jonction, elle la trouvera non dans

la considération d'expériences isolées de tout contexte, mais dans des expériences *pourvues de sens*, et, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, d'une façon privilégiée dans la communication historique. Nous allons maintenant envisager ce second point.

III. - La psychologie compréhensive comme fondement de la communication historique et les limites de cette communication

Si une connaissance de l'homme dans sa vie sociale et historique est possible, cette connaissance ne peut traiter son objet comme un phénomène de la nature ; car l'objet est ici, en même temps, sujet : la relation qu'il entretient avec le sujet de la connaissance n'est pas une relation externe, mais une relation interne de communication. Au fondement des sciences de l'homme il y a donc une première opération « communicative », celle qui permet à l'intériorité de pénétrer l'intériorité. Cette pénétration étant *spirituelle*, les sciences de l'homme se distingueront des sciences de la nature objective en tant que *Sciences de l'esprit*. Mais qu'en est-il de cet « esprit » et de la communication qui s'établit en son sein ? Ce premier acte de fondement est-il un acte psychologique, quelle psychologie peut permettre de le situer ? Pourra-t-il échapper à la relativité et à l'individualité du sentiment pour atteindre à l'universalité de l'intellection, propre à fonder une science ? Ces questions d'une portée universelle parcourent comme des thèmes constamment repris et approfondis l'œuvre du principal théoricien des *Geisteswissenschaften*.

Le projet fondamental de W. Dilthey est de réaliser, pour les sciences de l'homme, ce que Kant avait fait pour les sciences de la nature. Une critique de la connaissance historique, l'histoire étant le lieu même de la vie spiri-

tuelle, sera à la base des *sciences de l'esprit*. Seulement, alors que, pour Kant, le fondement se trouve dans la conscience pure dont l'acte est intemporel, le principe des sciences de l'esprit ne peut être que dans la vie réelle historique.

La nouveauté et aussi les difficultés théoriques de l'œuvre de Dilthey viendront de cette décision de ne postuler aucune transcendance en dehors du monde historique, aucun regard objectif absolu permettant de *voir* le déroulement de l'histoire en dehors de l'homme vivant et des *chaînes de communication* qui s'édifient entre hommes historiques vivants. Mais comment échapper alors au relatif, et s'élever, si le lien est la communication, à une conception scientifique de la communication elle-même ? A l'inverse de Hegel qui, dans sa conception historique de l'Esprit, assure le *Savoir absolu* contre la relativité des perspectives, c'est de la multiplicité mouvante des existences psychologiquement vécues que Dilthey tentera d'atteindre, s'il y en a une, l'universalité d'un savoir. Ainsi se dégage une problématique de portée très générale du rapport entre l'effectivement vécu, et l'exigence d'éclairer ce vécu lui-même, de le *fonder* en vérité par un savoir conceptuel. Si une telle problématique ne reçoit pas chez Dilthey de solution satisfaisante, elle est tout au moins portée par lui à un niveau d'élaboration théorique qui fait de son œuvre un point de référence exemplaire pour toute conception contemporaine de la communication humaine envisagée dans l'extension de sa signification.

Le problème de la connaissance d'autrui occupe une place centrale dans la philosophie diltheyenne. Par « l'autre », il ne faut pas entendre, cela va de soi, l'altérité absolue d'un objet naturel, mais l'autre qui, différent par son contenu interne, est cependant proche de nous, et peut continuer à vivre en nous-même, l'autre homme, et,

par excellence, l'homme du passé. Le savoir que nous avons de l'autre ne peut ainsi être séparé de la *conscience que nous avons d'être homme* : nous ne pouvons savoir ce que sont les autres que parce que nous vivons l'expérience intime de notre propre vie. Par suite, à la base de toute science de l'homme, il y a une connaissance de soi de l'individu, identique au sentiment interne d'exister.

Mais ce primat absolu du sujet individuel de la vie ne signifie pas une réduction à soi, une réduction idéaliste de toute connaissance à la connaissance de soi ou à la représentation. La conversion psychologique qui est réclamée par la constitution d'une *Science de l'esprit* est légitimée en effet par un élargissement de la notion de psychisme individuel. Envisagé dans sa vie concrète, ce psychisme n'a rien de commun avec la face abstraite qu'il présente dans une psychologie objective ou introspective. Par d'autres voies que les psychologues de l'*Einfühlung*, Dilthey aboutit à cette même constatation que ce psychisme peut recevoir des contenus étrangers, car il est ouvert sur la totalité de la vie historique et sociale. En d'autres termes, cette vie le constitue, en même temps qu'il est le point de départ à partir duquel elle est saisie.

Le phénomène de base, le principe épistémologique de la science du rapport interhumain, est alors l'acte par lequel la conscience interne individuelle a accès à la conscience de l'autre. Par opposition à la connaissance extérieure de l'objet représenté et qui conduit à une explicitation de cet objet (littéralement à son *explication*), l'acte de saisir le psychisme d'autrui est un acte de *compréhension* dont le caractère premier est de conserver dans ses propriétés globales ce qui est donné au sein de la totalité vécue.

La notion de compréhension permet chez Dilthey un passage entre l'expérience vécue et l'appréhension concep-

tuelle. Elle concerne tout aussi bien le comprendre a-théorétique ou vital d'une autre réalité psychique que la compréhension du signe, du symbole, qui sont des formes où la vie s'extériorise *(Origine et développement de l'herméneutique)*. Il y a une logique herméneutique s'appuyant sur la compréhension, antérieure à toute logique formelle des propositions, et qui la fonde. La compréhension est ainsi individualisante et, dans la mesure où la raison est identifiée avec une logique propositionnelle, procédant par voies générales, irrationnelle. Elle est le présupposé, dans toute connaissance relevant d'une *Science de l'esprit*, de toute activité théorique. Précisons que la compréhension n'est pas, dans son principe, pour Dilthey, une activité « irréelle », mais un rapport entre « réalités » psychiques, ou entre contenus de conscience : c'est dans cette référence psychologique à la *réalité* de l'être spirituel que réside le caractère propre de la conception diltheyenne, et aussi le principe des difficultés rencontrées dans le maniement de la notion de compréhension et dans son application universelle.

Toutefois cette projection de l'expérience interne n'implique pas une réduction de tout le monde psychique d'autrui à une conscience de soi, qui serait une manière d'interpréter, par exemple, tout le passé sur la base de l'actuel. Dilthey distingue au contraire entre l'attitude de la compréhension et celle du subjectivisme historique, né justement de la croyance en l'indépendance de la conscience connaissante à l'égard du sujet vivant. Le relativisme *radical* de la projection compréhensive s'oppose à l'*illusion* d'une connaissance objective explicative, qui repose en fait sur un subjectivisme conceptuel.

Au sein du subjectivisme psychologique apparent surgit le *véritable absolu*, le lien spirituel profond entre les esprits qui assure la correspondance des contenus de conscience, la compréhension et la communication. L'ana-

lyse psychologique renvoie toujours, chez Dilthey, à un plan plus primitif et plus profond que celui de l'individuel : celui de la « vie », envisagée, non comme phénomène biologique, mais comme fond commun du monde spirituel. Seule une philosophie de la vie *(Lebensphilosophie)* peut réaliser l'union d'une compréhension du particulier et d'une aspiration universelle, au nom de laquelle le « Monde de l'histoire » apparaît comme le lieu d'une communication possible. L'œuvre de Dilthey est progressivement dominée au cours de son développement par cette recherche d'une fusion entre l'intelligence du singulier et la validité universelle ; il existe une permanence de principe permettant au contemporain, et particulièrement au philosophe, de faire siennes des expériences humaines multiples. A l'universalité kantienne affirmant une communication rationnelle idéale se trouve substituée cette communication psychologiquement réelle, dont le fond est une certaine identité trans-temporelle du monde vécu. La véritable notion de l'homme, quoique reposant toujours sur la base de son individualité, est ainsi celle de la totalité de la vie humaine dans les divers « types » sous lesquels elle est historiquement réalisée :

« La philosophie va précisément consister à élever jusqu'au sentiment de son unité le sentiment de notre totalité, de ce fond obscur d'où sont jaillies les grandes manifestations de l'esprit ; elle consistera en même temps à montrer qu'un lien organique unit toutes ces expressions de notre totalité ». *(Théorie des conceptions du monde,* p. 222).

L'importance de cette *Lebensphilosophie* pour notre époque n'est plus à démontrer ; c'est en son nom que se constituera même une certaine forme d'éthique. Elle permet d'établir les limites de l'universalité abstraite, en définissant ces « unités » d'expérience psychique et de commu-

nication que sont les « visions » ou les conceptions du monde, véritables médiations concrètes entre le singulier et la totalité. C'est, non dans l'individu pur abstrait, mais dans la « vision du monde », et dans l'individu dont le contenu psychique est commandé par une vision du monde que la compréhension trouve son domaine propre. La tâche philosophique essentielle sera la délimitation des *Weltanschauungen* en tant que phénomènes psychologiques au sein desquels nous sommes situés. Les phénomènes humains auxquels nous avons intérieurement accès d'une façon immédiate sont ceux qui sont compris dans notre *Weltanschauung* ; dégager sa *Weltanschauung* par-delà la dispersion des événements psychiques est avoir accès à une première compréhension de soi. Déjà, en elle-même, la prise de conscience de la vision du monde en tant que telle est une façon de dépasser sa finitude, car l'intériorité profonde dont elle est faite n'est pas identique à la simple intériorité psychique individuelle. Les visions du monde pourront donc communiquer entre elles tant qu'elles se constitueront sur le fond d'une même intériorité.

Il y a toutefois des limites à une telle communication, et ce sont celles que la psychologie assigne. Recherchant un facteur commun entre les visions du monde différentes, celles de notre tradition culturelle (morale, esthétique, scientifique, etc...) Dilthey découvre, non en la pensée rationnelle conceptuelle, mais en la religion « le fait qui domine l'histoire de l'esprit humain dans sa totalité ». Et au-delà de la sphère où se développe la pensée religieuse, l'historien atteint un domaine où les rapports humains ne lui sont plus compréhensivement accessibles. Nous pouvons les représenter extérieurement, non y participer intérieurement. Ainsi en est-il de la période « mythique », de la période préhistorique : « Mais l'intériorité de l'homme de ce temps-là se dérobe à toute reconstruc-

tion historique » (*Théorie des conceptions du monde*, p. 174).

La *Weltanschauung* de la religion embrasse, il est vrai, un champ beaucoup plus vaste que celui de telle religion définie. Il comprend « une certaine conscience de l'unité du monde ayant pour conséquence une certaine attitude pratique de l'homme ». En ce sens la religion, en tant qu'elle dépasse les limites de la représentation et de la connaissance peut être appelée « l'habitus normal de notre âme profonde » (*ibid*, p. 213).

Mais comment pouvons-nous être assurés que la religion soit un fait psychologique universel et originaire ; qu'il y ait, à travers les religions, un identique fonds ou contenu psychique qui se conserve ? Pour que la thèse de Dilthey puisse être totalement reçue, il serait nécessaire, tout au moins, qu'elle fût élaborée sur la base d'une véritable psychologie des profondeurs, alors que la psychologie dont il fait usage dans la définition des *Weltanschauungen*, repose sur la délimitation approximative, voire tautologique, de certains contenus de conscience ; ainsi :

« Le savant qui étudie le fait religieux s'en tiendra à la notion empirique que ces processus présentent toujours une liaison, pour peu qu'ils apparaissent au sein d'un groupe de gens ayant l'esprit religieux » (*ibid.*, p. 213).

Par défaut de mettre en question le postulat que la *catégorie sociologique* s'éclaire à partir de la *compréhension psychologique*, Dilthey élude le problème de la fondation de la fonction psychologique dans le cadre d'une certaine institution sociale où tout fondement psychologique, pour séduisant qu'il paraisse tout d'abord, se heurte à la résistance de *catégories* positives qu'il avait la prétention d'éclairer. Contre la psychologie compréhensive visant à donner la première place aux phénomènes

de communication, une sociologie positiviste (par exemple durkheimienne) aura toujours la possibilité d'opposer le fait à la conscience. Par ailleurs, l'approfondissement des motivations psychologiques pourra faire éclater le cadre de la *Weltanschauung* et en particulier celui de la *Weltanschauung* religieuse : la psychanalyse freudienne recherchera au niveau des structures inconscientes, et non plus dans une conscience interne, l'enracinement d'une communication dont Dilthey a bien vu qu'elle dépassait le plan d'une raison conceptuelle, mais qu'il fait dépendre d'une définition encore élémentaire du psychisme. En suivant cette voie, les recherches contemporaines ont ébranlé les notions d'immédiateté, de profondeur, d'intériorité psychologique.

Et elles n'ont pu le faire qu'en opérant une critique radicale de la notion de compréhension psychologique en tant que fondement de la connaissance d'autrui et de la communication. Dans ce mouvement critique, deux orientations se dessinent : l'une est celle du « néo-kantisme », l'autre, celle de la phénoménologie husserlienne.

IV. - La critique du fondement psychologique dans les sciences de l'esprit

Si la notion de *Science de l'esprit* doit être conservée, il est donc nécessaire qu'elle subisse elle-même une critique : qu'entendons-nous par le mot « esprit » ? que voulons-nous dire lorsque nous affirmons que les sciences de l'homme exigent une communication « spirituelle » comme fondement ? le « comprendre » peut-il être détaché d'une participation affective dont rien ne nous indique qu'elle n'est pas une simple projection de nous-mêmes en autrui ?

A moins qu'elle ne cède à la tentation de s'enfermer dans une conviction intérieure source de toute décision, une théorie de la connaissance d'autrui ne peut éviter de

telles questions qui restaurent devant les affirmations de l'expérience les droits de l'exigence logique. C'est à une telle exigence, et par opposition aux insuffisances théoriques de la *Lebensphilosophie* que répondra en particulier l'ouvrage de H. Rickert *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*.

A l'évidence de la notion « d'esprit », telle que l'entend Dilthey, Rickert oppose l'impossibilité de lui accorder un statut logiquement défini : le terme a en effet des implications psychologiques qui le rendent soit indéterminé, soit trop déterminé ; indéterminé, en ce qu'il peut recouvrir par définition toute forme d'activité humaine, trop déterminé en ce qu'il reçoit un contenu strictement psychologique. Mais une science humaine comme l'histoire ne peut présupposer une psychologie qu'elle a au contraire à préciser et même à faire naître dans son contenu ; si les figures historiques appartiennent à un univers spirituel, elles ne peuvent être réduites aux données de la conscience interne. La principale difficulté que rencontre l'usage de la notion d'esprit est qu'elle implique un être *réel*, psychique, alors que ce que vise le spirituel est au contraire un *irréel*. Le concept de *culture*, celui d'*histoire*, sont donc plus riches dans leur signification totale que le concept d'Esprit par lequel on entend les élucider. Ainsi Rickert préférera-t-il opposer *Culture* et *Nature*, *Histoire* et *Nature*, qu'*Esprit* et *Nature* ; la netteté logique gagne à cette substitution. Il ne s'agit pas là d'une « lutte de mots » mais d'une précision nécessaire et qui lève d'emblée l'hypothèque du psychologisme.

Par ce déplacement de l'intérêt accordé aux *Sciences de l'Esprit*, la notion même de compréhension qui, chez Dilthey, constitue la base de la méthode historique, en tant qu'elle permet l'accès à l'autre, reçoit une modification importante. En effet, pour Dilthey, la compréhension est une opération psychique irréductible et s'opère par

assimilation entre deux contenus psychiques réels. Mais cette opération supposée réelle est justement ce qui, du point de vue critique, est indéterminable. En d'autres termes, nous ne pouvons savoir si une telle expérience première est effectivement donnée. La différence entre une explication propre aux sciences de la nature et une compréhension qui trouve sa place dans une science de l'esprit et en particulier dans l'histoire, ne coïncide pas avec une différence entre pensée conceptuelle et non conceptuelle, pas plus qu'avec l'opposition entre une expérience vécue et une méthode logique. Le « comprendre » n'est pas une opération réelle, au sens psychologique du terme, mais la saisie d'un *sens*. Les figures historiques et culturelles nous sont données pourvues d'une signification, l'appréhension de cette signification définit le comprendre. Il s'ensuit que le recours à la compréhension ne signifie pas un abandon de la pensée conceptuelle devant les forces obscures de l'âme. La psychologie compréhensive cède à la tentation d'opposer la compréhension à l'intellection comme l'intuition à la pensée, mais elle coupe par là la sphère accessible à la compréhension de tout travail de connaissance qui peut enrichir cette compréhension et fait corps avec elle-même :

« La plus petite adjonction, utile pour une clarification conceptuelle, me paraît scientifiquement plus valable que le silence profond et les mystères de la compréhension dans les sciences de l'esprit » (o.c., p. 159, note).

D'autre part, la psychologie compréhensive entend, par sa définition psychologique de la compréhension, atteindre l'individuel, alors que le concept n'atteindrait que le général. C'est au contraire, pour Rickert, le « psychologisme », sous quelque forme qu'il se présente, qui ne peut dépasser le cadre de catégories généralisantes. Si la compréhension est l'appréhension d'un sens, elle

peut conserver son caractère individualisant, sans abandonner son caractère conceptuel. Il sera nécessaire de forger alors la notion de « concept individuel » dont la base est la compréhension du sens irréel : dans l'analyse du sens se trouve ainsi dépassé le cadre rigide du concept kantien universel.

La *compréhension du sens* substituée à la compréhension psychologique doit donc permettre de résoudre une des apories centrales du psychologisme : celle précisément de l'altérité, de l'accès de la conscience à un *autre contenu* que le sien propre. Prenons l'histoire comme thème, puisqu'aussi bien c'est à propos de l'histoire que ces théories de la communication s'opposent. L'histoire présuppose toujours des individus psycho-physiques réels, ayant un autre contenu de conscience que celui de l'historien ; la question que celui-ci se posera alors est la suivante : comment parvenir à saisir le contenu des « âmes » réelles ? supposerons-nous une relation, une fusion immédiate de ces entités ? C'est ce que fait la psychologie en pensant trouver ainsi une solution immédiate au problème de la communication. Elle traite comme des données de l'intuition des possibilités de projection, de reviviscence. Mais, s'il est vrai que l'individuation s'achevant dans l'existence réelle est bien le but de toute théorie de la communication, si la compréhension se termine dans la vie psychique de tel individu particulier, il n'est pas vrai pour autant que le contenu de cette vie soit donné immédiatement ni puisse l'être, sinon à la faveur d'une illusion qui ferme sur lui-même le sujet de la connaissance. D'où la proposition fondamentale : « *nous n'atteignons la vie de l'âme étrangère dans sa réalité que par un détour* » (*ibid*, p. 572). Le « revivre » souhaité n'est l'objet d'aucune intuition psychologique ou métaphysique. La solution du problème de l'accès au moi étranger se trouve d'abord dans la découverte du sens

de cette individualité qui ne se confond pas avec sa vie psychique, et qui n'est pas un événement dans ma propre vie psychique, mais précisément sens « étranger ». Je peux le comprendre parce qu'il n'est pas dans l'être psychique fermé en soi comme une monade, mais parce qu'il est *irréel* et que par suite, quoiqu'étant individualisé, il porte en lui la possibilité d'être accessible à toute conscience. Ce que nous comprenons n'est pas l'autre psychiquement réalisé, mais « le sens irréel individuel de la vie réelle de l'âme d'une individualité étrangère ». Le sens est ainsi le « pont » permettant le passage à l'individualité réelle de l'autre.

Précisons ce dernier point : la compréhension pure et simple, du sens en général, ne suffit pas à résoudre le problème de la communication. Il est possible que nous *comprenions le sens* des paroles d'autrui sans *communiquer* avec lui : nous n'adhérons pas à son jugement, nous ne pouvons pas le revivre, par suite il nous est d'une certaine manière « incompréhensible ». Nous atteignons alors un sens « libre » qui plane librement *(frei schwebt)* entre nous et autrui. La véritable compréhension génératrice de communication exige quelque chose de plus : *la saisie de l'individualité,* la possibilité de vivre avec elle, ce que la psychologie relie en effet à une *Einfühlung.* Alors que, pour le psychologue, cette dernière notion est donnée de l'expérience intérieure originaire, pour Rickert elle se *fonde* encore sur une médiation. Lorsque nous parlons d'une possibilité de revivre l'expérience vécue par autrui, nous pensons essentiellement à l'*individualité* de cette expérience ; or, cette individualité est elle-même un sens irréel que nous attribuons à autrui et non sa « monade psychique » proprement dite. Revivre l'expérience d'autrui, ou vivre avec lui la même expérience, ne procède pas d'une fusion ou d'une projection psychologique, mais de l'appréhension de ce *sens individuel,* lié chez l'autre à

son expérience psychique et chez moi à ma propre expérience vécue. Dans la compréhension individuelle, *l'autre* reste donc *à la fois étranger et accessible.* Dans ce cas c'est donc toujours l'appréhension du sens irréel qui constitue le pont sans lequel les consciences resteraient, dans leur immanence psychologique, inaccessibles l'une à l'autre. Ainsi, dans la reconnaissance de ces *couches de sens* se trouve dissipé le mystère de la pénétration de l'âme d'autrui, obstacle que la psychologie ne peut franchir que par le recours à une métaphysique implicite. Accepter l' « irréalité » du sens n'est pas rendre la communication, et la science fondée sur une communication, « irréelles » au sens d'inexistantes, mais dégager au contraire leurs seules conditions de possibilité. Par contre, l'orientation vers le réel ou le prétendu réel psychique aboutit à une impasse et au contraire de ce qui est visé.

A partir de ces précisions nous arrivons au centre de la théorie : c'est que ce sens est la vérité même de l'individualité considérée. Seule une doctrine qui s'enferme dans le psychologisme pouvait confondre le spirituel avec le psychologique, l'âme. En fait, le fond même de l'individualité est son sens, auquel elle adhère et par lequel elle se manifeste, ou, comme le dira aussi Rickert, sa *valeur*. La notion de valeur constitue le fondement ultime de cette méthode compréhensive. L'existence sociale et historique est orientée par un devoir être, une raison pratique au sens kantien, qui se dépose dans ces objectivités apparentes que sont l'esprit, l'âme d'un peuple, la culture : il y a là un *a priori* qui oriente l'histoire avant toute étude empirique inductive. La valeur est le sens en tant qu'il est pris dans le devoir-être historique, et c'est par elle que s'opère la jonction entre l'histoire passée (passé réel) et l'histoire comme connaissance historique, proprement dite. L'affirmation du primat de la valeur ne signifie pas pour autant que nous réduisions dans une

appréciation subjective toute communication historique à une valeur déterminée, ni que nous soyons en mesure de décider du contenu de toute valeur. Le principe est la « forme » universelle de la valeur, en tant qu'elle repose sur l'homme voulant et agissant :

« Sous le terme de valeur nous ne comprenons pas les biens réels auxquels les valeurs sont inhérentes, ni les actes réels de valorisation... Nous pensons les valeurs irréelles, séparables conceptuellement de la réalité, en référence auxquelles existe le sens des biens de culture, et nous traitons ceux-ci en tant qu'ils valent comme valeurs » (*ibid.*, p. 699).

Sans cette présupposition de principe, toute compréhension historique, toute définition de « types » ou de *Weltanschauungen*, non seulement est impossible, mais n'a pas de sens. C'est elle encore qui permet d'éclairer le problème des rapports, au sein de la totalité historique, des communications interindividuelles et de l'universalité de l'histoire comme totalisation des rapports humains. Contre un individualisme et un personnalisme qui dissout l'histoire en une œuvre de personnalités particulières, Rickert affirme le lien essentiel, par la médiation de la valeur, entre l'individualité et l'universel.

La théorie des valeurs et des sens atteint en effet un universalisme auquel la psychologie ne peut accéder : l'universalité de celle-ci ne peut être que naturelle, mais elle entre alors en contradiction avec le projet historique, tandis que le *Wertprinzip*, tirant sa justification la plus générale de l'activité humaine en tant que volonté, ne dépend plus d'aucune loi de la nature et fonde au contraire le projet même d'une science de la nature, comme celui des sciences de l'esprit.

C'est pourtant ce dernier concept qui, tout en conférant à la doctrine sa belle cohérence interne, risque de

fausser l'objet auquel elle s'applique, et, par le recours à un fondement dans une « raison pratique », de dissimuler la communication effective. Bien qu'entendant réfuter et dépasser le psychologisme, Rickert reste prisonnier de son postulat : que la communication n'est possible et compréhensible que par la *persistance* de quelque chose d'*identique*, de pénétrable intérieurement dans des consciences. Au plan de l'histoire, il apparaît de façon particulièrement nette que ce genre de fondation sera toujours, ou inutile, ou illusoire. Le domaine historique pensé comme *unité de communication* — cette thèse sera plus loin mise en question — met, certes, en relation à la fois des significations, des individualités, des valeurs. Mais, en thématisant la communication autour du sujet du savoir historique, et en dépit du détour par l'appréhension non psychologique du sens, Rickert ne peut éviter de suspendre l'ensemble de l'analyse théorique à une *métaphysique de la volonté*. C'est que le sujet historique premier et absolu reste celui de l'historien, qui forge la théorie fantasmatique d'une communauté rétrospective des consciences. Comprenant à juste titre qu'il ne peut identifier réellement ni psychologiquement le contenu de conscience des « autres », il ne peut toutefois, en raison même de l'orientation de sa méthode, éviter d'avoir recours au postulat d'une persistance de la valeur, c'est-à-dire d'une volonté transhistorique dans sa forme. Ce qui, concrètement, signifiera alors : le fondement de la recherche historique, la condition de sa possibilité, est une première communication idéale donnée avec l'attribution à l'humanité historique d'une volonté commune.

Mais une telle affirmation est, ou un truisme, ou un postulat métaphysique, ou encore une sorte de psychologisme qui s'ignore. Kant échappait à cette difficulté par l'abstraction, au sein du concept de la communauté rationnelle, de la constitution historique à la fois du sens et de

la valeur. Alors que, dès que l'idée de la communication historique effective entre en jeu, le point de vue du « formalisme pratique » ne peut, sinon au prix d'une équivoque où les différences se dissolvent, se greffer sur le formalisme théorique qui semble pourtant l'avoir appelé. On ne parviendra pas à inférer une *communication* interne *des valeurs* de *l'appréhension* théorique *du sens* : ce transfert indû est le « pas » par où le psychologisme ou une métaphysique de la volonté risquent toujours à nouveau de se glisser.

Retenant toutefois la haute signification épistémologique de l'analyse de Rickert en ce qui concerne l'appréhension du sens, la critique rigoureuse qu'elle indique d'une théorie qui conçoit le fondement de la communication (de l'unité communicative) comme une mise en relation interne de psychismes individuels, nous soulignerons son importance épistémologique pour les sciences humaines contemporaines. C'est, sinon en se référant à ce principe, du moins en le justifiant par leur pratique même, qu'elles ont pu dépasser la limitation imposée par une interpsychologie, et aborder de façon compréhensive des domaines dont la conception diltheyenne rendait théoriquement l'accès impossible : celui du mythe éminemment. Seulement, il s'agira, dans cette pratique, d'une toute autre orientation que celle dont Rickert est resté encore prisonnier. Un déplacement d'intérêt porte l'analyse du sens vers une problématique différente qui est celle des *structures de communication*, ou encore, pour conserver le langage kantien, celle d'un *a priori* qui est le lieu même de la constitution et de la manifestation du sens. L'*a priori* plus radical que le psychisme en tant qu'intériorité ou fonction ou vision déterminée, que la valeur en tant qu'expression d'une volonté, est la forme universelle dans laquelle les différentes activités humaines et les communi-

cations prennent sens. Comme nous entendons ici poursuivre dans ses avatars l'interrogation critique, nous la chercherons au lieu où, abandonnant le point de vue de la relation pure entre sujets, plus précisément de la relation entre le sujet de la connaissance et les « autres », elle s'attache à la structure de la communication. Elle trouve alors comme plan ultime de résistance à une réduction psychologique ou axiologique, et au cœur même du sens, ce qui pouvait être traité en lui comme simple médiation empirique, mais qui apparaît maintenant comme le véritable *a priori*, et même un *a priori* de constitution, la *forme symbolique*, le langage.

V. - La forme symbolique comme fondement de la communication (E. Cassirer)

Voir dans la forme symbolique en général et plus précisément dans le langage le fondement de la communication humaine, c'est d'abord comprendre que le langage n'est pas un simple « instrument » de communication. Cette formulation n'est paradoxale qu'en apparence : traiter la langue comme moyen, c'est supposer que nous ayons la possibilité de définir en dehors d'elle des réalités qui, par elle, entrent en communication. Mais d'où nous viendrait alors la possibilité d'une telle définition ? Les apories dans lesquelles s'enferme une théorie purement communicative du signe ont été souvent signalées, et en particulier la difficulté de définir de manière univoque des contenus premiers et des signes adéquats à ces contenus. Pour sortir de la langue, il est donc d'abord nécessaire d'être *en elle* sous peine de se heurter à une conception monadique de la séparation des êtres que seule une harmonie métaphysique peut faire communiquer. La *Philosophie des formes symboliques*, qui est essentiellement une philosophie de la langue (suivant en cela une tradition

dont W. de Humboldt a été le principal promoteur) répond d'abord à la préoccupation d'une théorie de la connaissance qui ne veut avancer que sur le sol d'une donnée incontestable. Ce faisant, elle implique aussi une ontologie, accordant à la langue un privilège dans l'être, faisant d'elle toute réalité.

La tradition dans laquelle notre conception épistémologique de la langue est couramment enfermée est une conception empiriste ou rationaliste. L'analyse psychologique moderne, voyant en la langue, d'une manière générale, un simple instrument, la relie, comme système de signes, à un monde étranger d'images et de concepts déjà posés. Or, c'est là se donner comme allant de soi une première objectivation de l'être, une séparation de l'interne et de l'externe, du sujet et de l'objet.

La réflexion la plus radicale sur cette objectivation a été opérée par Kant, qui traite les concepts comme des fonctions immuables de l'esprit humain. Mais cette fonction conceptuelle n'est-elle pas elle-même un aspect particulier et historiquement récent d'une fonction plus générale : la fonction symbolique ? Cette fonction, qui trouve dans le langage sa forme la plus achevée, loin d'être seulement consacrée à une transmission de sens par ailleurs conceptuellement définis, est elle-même constitutive de sens ; elle est le milieu dans lequel les consciences communiquent et reçoivent leur contenu propre, en se déterminant comme consciences.

« Le signe, écrit Cassirer, ne sert pas seulement à la communication d'un contenu de pensée fixé, mais est un instrument en vertu duquel ce contenu se forme et gagne une pleine détermination » (*Philosophie der symbolischen Formen*, I, p. 18).

Ainsi se trouveront levés les principaux obstacles qu'une théorie de la connaissance d'autrui rencontre, et

qui lui interdisent de concevoir pleinement une communication des consciences psychologiques selon leur contenu.

Distinction entre l'objectif et le subjectif ? Mais la langue, la forme symbolique en général, établit, parce qu'elle est porteuse à la fois du sens et du contenu de conscience, un « pont » entre le sujet et l'objet ; en elle le second se détermine et le premier s'objective.

Séparation entre le domaine sensible et l'intelligible ou le conceptuel ? Mais la langue n'a pas seulement un rôle de formation des concepts, elle joue également, à l'égard du sensible, le rôle de formateur de sens. C'est une des acquisitions les plus nouvelles et les plus décisives de la philosophie de Cassirer que d'avoir ouvert à la psychologie contemporaine une voie féconde dans la recherche de l'interdépendance du domaine linguistique et du domaine sensible.

« La langue est plus concrète que le sensible ; elle n'est pas un reflet de celui-ci, mais constitue la conscience sensible opérant à son égard une donation de sens » (*ibid*, p. 44.)

On ne saurait donc opposer une communication purement intellectuelle, utilisant la langue comme médium spirituel entre les idées, et une communication sensible qui renverrait, par des signes, à des intuitions individuelles, incommunicables dans leur contenu singulier et subjectif. Au rationalisme qui résout le problème de la communication par une participation au monde idéal existant en soi, comme à l'empirisme qui donne à la communication le sens sceptique d'un simple accord pragmatique, la philosophie du langage répond par une conversion des perspectives.

« La connaissance, comme la langue, le mythe, l'art, ne se comportent pas comme un simple miroir qui refléterait les images d'un donné interne ou externe ; au lieu d'être

des médiums indifférents, ils sont source de lumière, condition du voir, en tant qu'origine de toute forme » (*ibid.*, p. 26).

La connaissance symbolique ne doit donc pas être prise comme un « pis-aller », un substitut d'une connaissance objective plus parfaite, une *cogitatio caeca* au sens leibnizien. Au contraire, si nous savons considérer la forme symbolique comme l'origine même du sens, nous devons constater que l'objet ne nous est donné que par le symbole et constitué par lui. Par là se trouve dépassé aussi le dilemme, insoluble dans toute autre perspective, de la *variation historique* des intuitions vécues dans leur contenu et de la communication de leur sens, car une jonction est alors établie entre contenu réel psychique et sens irréel. Pour Cassirer, le monde « phénoménal » des formes symboliques est le seul *constituant* ; en lui s'effectue l'explication totale du rapport entre le concept et l'intuition.

Il s'ensuit que la forme symbolique, en même temps que leur accomplissement, est la limite de toute connaissance et de toute communication : limite en deux sens du terme, de détermination, de limitation. En regard de la limitation psychologique subjective qu'assigne Dilthey à la connaissance, de la limite transcendantale kantienne, qui reposent toutes deux, bien qu'à des titres différents, sur des notions transcendantes à la forme symbolique, celle d'un entendement pur, ou celle d'une vie psychique universelle et invariante dans son style, la conception de Cassirer s'inscrit dans la dimension d'une anthropologie culturelle.

« La connaissance humaine ne peut assurément se passer nulle part d'images et de signes ; mais elle est justement par là caractérisée comme humaine, c'est-à-dire comme limitée et finie, à quoi s'oppose l'idéal de l'entendement parfait, originaire et divin » (*ibid.*, p. 49).

Cette remarque est d'une signification théorique importante pour qui veut situer la philosophie des formes symboliques par rapport aux autres théories de la limite de la connaissance inter-humaine et de la communication. Le problème qui se pose ici, une fois mise en évidence la jonction irréductible entre le contenu et l'expression est le suivant : la limitation de la connaissance humaine dans ses expressions symboliques doit-elle être interprétée comme une limitation négative ou positive ? autrement dit, la richesse progressivement accumulée dans laquelle la vie humaine s'objective est-elle une découverte par l'homme de sa réalité, ou un voile jeté sur son essence ? En ce dernier cas, le dernier mot resterait au renoncement à toute détermination, à l'intuition existentielle coupée d'un contenu historique, au *pur néant* de la mystique. Mais, de même que Rickert, Cassirer ne pense pas que la plus profonde communication s'exprime dans le silence, mais au contraire au sein de la culture : « C'est le destin nécessaire de la culture écrit-il, que tout ce qu'elle produit dans son procès de structuration et de formation nous éloigne progressivement de « l'originalité » de la vie ». Il y a donc un conflit entre la vie et la culture, et comme Cassirer refuse de transcender cette position par le recours à des « valeurs » assurant une certitude supra-culturelle, c'est au niveau de la *culture* et de ses formes que le conflit doit être résolu. Le principe de cette solution est dans la prise de conscience du caractère relatif de l'antithèse conceptuelle entre vie et culture ; elle doit être dépassée pour conduire à la reconnaissance dans la culture de la véritable réalisation de la vie, en tant qu'humaine. La culture n'a donc pas besoin de renoncer à elle-même, ni de se tourner vers la logique, ni vers le transcendant, ni vers l'éthique, pour porter à la claire conscience de soi un sens originaire :

« Le but de la philosophie n'est pas de retourner en

arrière de toutes ces créations de la culture, mais au contraire de les comprendre dans leur principe formateur et de les rendre conscientes » (p. 50). C'est dans cette prise de conscience que la vie elle-même atteint sa forme propre, « la vie s'élève au-dessus de la sphère de l'existence naturelle purement donnée, elle n'est plus simple procès biologique, mais trouve son achèvement dans la forme de l'esprit ». Cassirer se rattache ainsi, par-delà la tradition kantienne, à celle des philosophes de l'*Aufklärung,* des « lumières ». C'est dans le monde de l'esprit que l'homme devient pour l'homme totalement transparent, son semblable.

Cependant, il existe une différence importante entre la conception « éclairée » de la culture, et la conception cassirérienne : celle-ci, loin d'envisager le développement progressif d'un sens unilatéral, est ouverte au contraire vers des formes différentes de celles de notre culture rationnelle, mais tout aussi riches de sens humain, les formes mythiques, qui, par excellence, sont le cadre universel de la culture. En ce sens, elle restera imprégnée de la tendance relativiste qui caractérise la théorie des visions du monde de Dilthey, et les questions que trouve sur son chemin tout relativisme se reposeront à elle : les diverses visions du monde sont-elles isolées les unes des autres ou peuvent-elles communiquer entre elles, et comment le peuvent-elles dans le flot renouvelé des créations culturelles ; comment serons-nous assurés que nous avons atteint le point de connaissance où elles se révèlent dans leur vérité ?

Toutes ces interrogations renvoient à une problématique commune : quel critère avons-nous que la forme symbolique soit à elle-même son propre fondement ? Ce *point de départ* évident de la connaissance est-il aussi un *principe* et comment est-il possible d'en décider ?

Pour élucider ce problème essentiel de la philosophie du langage, nous devons approfondir quelques notions déjà esquissées et, en particulier, celle, centrale, de la fonction de la langue comme phénomène universel et de la conscience en général. La difficulté réside ici dans la présupposition courante qu'il existerait une distance entre la langue comme véhicule et une conscience d'un contenu propre, en l'occurrence une vision du monde. Or, la langue ne peut émaner d'une conception du monde qui serait à son origine, puisque, littéralement, de cette conception, nous ne pourrions rien « dire ». C'est elle au contraire qui porte cette conception, cette *Weltansicht* (au sens déjà introduit en analyse linguistique par Humboldt). Elle n'est pas non plus, au sein d'une culture donnée, une convention entre les hommes pour communiquer entre eux. L'arbitraire des signes, revendiqué par des linguistes comme fondement universel des phénomènes linguistiques, ne peut être interprété comme le résultat d'une telle convention, mais seulement comme l'affirmation d'une différence entre l'universalité naturelle, limitée à des signaux, et une universalité culturelle. Envisagée dans son contenu signifiant, la langue implique une *présence immédiate* des individus les uns aux autres, par rapport à laquelle la communication conçue comme lien entre des sujets déjà isolés n'est qu'une formation postérieure. Pour préciser cette conception, référons-nous à un texte de Humboldt, cité par Cassirer, qui fait totalement sienne cette analyse :

« Les hommes, écrit Humboldt, se comprennent réciproquement entre eux, non parce qu'ils s'envoient des signes des choses, et non parce qu'ils se déterminent respectivement à mettre en évidence d'une façon suffisante et complète le même concept, mais parce qu'ils prennent contact chacun de leur côté avec le même membre de la chaîne de leurs représentations sensibles et de leurs convictions conceptuelles internes, ont la même pierre de touche de leurs

instruments spirituels, et c'est à partir de cela que jaillissent en chacun des concepts correspondants, non les mêmes... Si le membre de la chaîne est ainsi touché, l'ensemble est ébranlé, et ce qui jaillit de l'âme comme concept se trouve en résonance avec tout ce qui touche le membre isolé jusqu'au plus lointain horizon » (o. c., p. 104).

En d'autres termes, une représentation objective du monde et une conscience de l'intériorité ne peuvent être définies comme des points immuables de référence, en dehors de cette « chaîne du signifiant », qui n'est jamais présentée comme totalité fermée, mais comme mouvement et ouverture. La forme symbolique, la langue, n'est pas le résultat d'une opération, mais elle doit être elle-même prise comme activité, *energeia*.

Quelle est la nature de cette activité, quel est son rapport à la subjectivité en général ? A ce point s'insère une question que ne peuvent éluder, quelque incontestable que soit leur apport, certaines conceptions contemporaines du relativisme culturel.

La philosophie de Cassirer conduit à mettre en question l'évidence de la subjectivité : en effet, le sujet parlant, auquel nous avons coutume de rattacher la langue et duquel nous la faisons dépendre, ne se constitue historiquement ou génétiquement, du point de vue psychologique, que dans le champ de la forme symbolique elle-même. Non seulement les catégories de l'objet, mais également les catégories subjectives apparaissent dans le développement d'une forme linguistique. Aussi la conscience de soi envisagée dans sa liaison à la première personne, ne peut-elle être considérée comme originelle, l'intérêt d'une étude historique linguistique est de franchir des limites que la réflexion assigne à la conscience comme terme dernier. Dans le chapitre de son ouvrage intitulé « la langue et le domaine de l'intuition interne : les

phases du concept de moi *(Ichbegriff)* », Cassirer s'applique à réfuter la conception spéculative qui était encore d'ailleurs celle de Humboldt, selon laquelle le *je* serait une donnée première de laquelle toutes les autres personnes, suivant en cela une logique grammaticale, seraient dérivées : « Dans le je, écrivait Humboldt, le tu est aussi donné de lui-même, et par là une nouvelle opposition donne la troisième personne, qui est ensuite élargie aux choses ».

Cassirer démontre qu'il y a là une reconstitution logique et conceptuelle de la genèse des personnes à partir de ce que nous croyons savoir, et non une expérience linguistique réelle. Les chemins de la genèse réelle de la catégorie de personne dans la langue sont plus complexes et font, en tout cas, apparaître la non-primitivité de la personne en général, du *je* ou du *tu* pur. Sous sa forme linguistique pronominale, le *je* est une formation postérieure par rapport à d'autres manières d'exprimer le sentiment ou la conscience de soi : la phrase verbale, le nom, les opérations concrètes, signifient une première personne qui n'est pas parvenue à la conscience abstraite de soi comme *je*. La conquête progressive du moi par l'intermédiaire de la représentation et de l'expression linguistique, du corps, de l'âme, à partir d'opérations concrètes (comme le don) a fait l'objet, en particulier chez M. Mauss et chez M. Leenhardt, d'études qui ont précisé ce point de vue et montré l'absence de parallélisme entre des catégories grammaticales modernes et une constitution à la fois linguistique et psychologique de l'univers des personnes.

Surtout, la langue ne saurait admettre, en tant que production humaine, la constitution subjective que pourrait lui assigner une certaine démarche logique vers les origines, envisagée à travers de prétendues « formes originaires », qui sont en fait des abstractions de la pensée

spéculative. Ainsi, alors que les premières catégories linguistiques sont les plus concrètes, la catégorie abstraite apparaît seulement au terme d'un processus de différenciation entre objectivité et subjectivité, prises d'abord dans leur unité. En particulier, l'histoire linguistique du *je* pur, lié par la philosophie classique à la conscience primordiale, est celle d'une forme du discours dont l'unité abstraite s'est progressivement dégagée, jusqu'à prendre l'apparence de posséder une existence autonome. Chez Kant d'ailleurs, la conscience de cette abstraction est poussée au plus haut point, puisque la *forme* du *je* pur est inhérente à la conscience en général et que son *contenu* a passé dans le monde objectif (*ibid.*, p. 220).

Le problème ici posé est d'une importance décisive. Il n'est autre que celui de la réalité d'une conscience pure ou conscience transcendantale, en tant qu'elle est définie par une forme pronominale. Si le *je* est l'indicatif de la subjectivité, commun pour tous les interlocuteurs et rendant la communication possible, mais sans contenu propre, on ne saurait fonder la langue sur cette catégorie abstraite, qui est prise elle-même dans la trame linguistique. En d'autres termes, la langue est autre chose que l'instrument de communication et d'expression d'une pure conscience identifiée au *je* qui la manifeste dans le discours : c'est au contraire la langue qui jouit, par rapport à la subjectivité transcendantale (en tant que celle-ci ne peut se passer du pronom qui l'exprime) d'une autonomie constituante.

Toutefois, pas plus qu'elle n'est le produit d'une conscience transcendantale, la langue n'est le résultat d'un processus empirique entre des individualités douées primitivement de simple conscience sensible :

« Si le mot parlé n'était rien d'autre que l'expression d'une représentation individuelle, engendrée dans une

conscience, il resterait pris à l'intérieur des frontières de cette conscience, il ne possèderait aucune force susceptible de s'élever au-dessus d'elle. A partir du monde de représentations et de sons d'un sujet, on ne pourrait jeter aucun pont vers celui d'un autre. Mais, puisque le verbe sonore surgit, non dans une activité isolée des hommes, mais dans une activité commune, il possède dès l'origine un sens véritablement commun, un sens universel » (*ibid.*, p. 254).

Si la langue est le domaine primitif de l'apparition du sens sous sa face concrète, elle échappe, tout comme le sens, à une constitution psychologique. Elle est une activité autonome ne relevant que d'elle-même.

A ce sujet, un nouveau problème se présente : il faut bien que cette activité, à défaut d'acte de naissance déterminable du point de vue d'une psychologie préexistante de la conscience interne, puisse correspondre à un contenu quelconque ; sinon elle resterait formelle et l'on ne pourrait même pas dire d'elle qu'elle soit constitutive de contenu. Entre la langue comme forme et le psychisme comme contenu, ou le spirituel en général, il y a donc un mode de liaison ou de participation dont la psychologie ne peut rendre compte mais qu'au contraire elle présuppose. Or, comment comprendre cette liaison, que veut-on dire quand on affirme que la langue est constitutive du psychisme, et en particulier de l'intériorité ? Cette question est celle de l'origine même de l'expression et de sa nature ; les élucidations qu'apporte Cassirer à cette question sont, sur un certain plan, extrêmement éclairantes.

« Les mots de la langue, écrit-il par exemple, ne sont pas le reflet de déterminations stables de la nature ou du monde de la représentation alors qu'au contraire ils dessinent les lignes directrices de leur détermination. La

conscience de la totalité sensible n'est pas en face d'elle (de la langue) passivement, mais la langue la pénètre et la remplit avec sa propre vie intérieure. Seul ce qui touche l'activité intérieure d'une certaine manière, ce qui paraît « significatif » pour elle reçoit aussi du point de vue de la langue, le sceau de la signification » (p. 255).

La langue jouit d'une *intériorité* propre, plus primitive que l'intériorité psychique ; c'est ce que nous lisons dans les études de Cassirer consacrées à la liaison de la langue et du mythe :

« Un regard sur l'évolution des formes symboliques nous montre partout que leur constitution essentielle ne réside pas dans le fait de la reproduction du monde de l'extérieur dans celui de l'interne, ni de la projection d'un monde interne formé, sur le monde extérieur, mais qu'en elles et par leur médiation, les deux moments de l'interne et de l'externe, du Je et de la réalité, ont leur détermination et leur délimitation réciproques » (o. c., II, p. 191).

On est conduit alors à l'idée d'une nature *substantielle* de la langue sur le fond de laquelle les processus spirituels se déterminent :

« Le mot doit être compris dans le sens mythique comme être substantiel et force substantielle avant qu'il puisse être compris dans le sens idéal comme un organon de l'esprit, comme une fonction fondamentale de la construction et de l'articulation spirituelles » *(ibid.,* p. 51).

L'explication ainsi proposée n'est toutefois valable que sur un certain plan et à un certain point de vue, contre la thèse réduisant la langue à l'état de simple instrument de communication non constituant. Mais si nous voulons approfondir la notion de substantialité, celle d'intériorité de la langue, celle d'activité, nous sommes bien obligés, du point de vue anthropologique où se situe Cassirer, d'avoir recours à des notions qui dépassent le cadre strict

de l'analyse du langage ; que ces notions soient personnalistes : « comme le mythe, la langue procède de l'expérience fondamentale et de la forme originaire de l'activité personnelle » (o. c., I, p. 256), ou qu'elles soient fonctionnelles : « ce n'est pas le simple contempler, mais le faire *(Tun)* qui forge le point central à partir duquel, pour l'homme, prend son départ l'organisation spirituelle du réel » (o. c., II, p. 193). « Activité personnelle », « faire », ce sont là des notions qui maintiennent la présence et la résistance du *signifié* à l'égard du *signifiant* et qui indiquent combien l'idée d'un pouvoir constitutif du signifiant, quoique s'imposant d'une certaine manière à toute réflexion sur la langue, est difficile à maintenir.

Tout au moins l'est-elle, si, ainsi que le fait Cassirer, on veut conserver leur validité à certains concepts psychologiques, dans une théorie qui, selon son orientation profonde, marque un dépassement nécessaire de toute psychologie. Mais cette orientation déjà présente dans certaines indications ontologiques données par Cassirer, exigerait pour atteindre sa pleine cohérence, une critique plus radicale de l'attitude anthropologique. Et si nous explorons, d'autre part, le domaine d'une théorie de la connaissance, il est encore incontestable que la théorie de Cassirer conduit à certaines contradictions, du point de vue même qu'elle entendait dépasser : contradiction si l'on fait de la langue une activité personnelle, car on retrouve alors les impasses d'un psychologisme, contradiction également si l'on considère l'activité de la langue comme une activité libre, ou anonyme, cette activité devenant dans ce dernier cas sans support, un « faire » dont on ne sait comment il prend naissance, ni ce qu'il parvient à édifier.

En effet, si le signifiant est totalement immanent au signifié, celui-ci ne se réduit-il pas alors à la forme même du signifiant ? Tout étant, en définitive, ramené à ce

dernier, pourrons-nous maintenir l'idée que le pouvoir constituant de la langue constitue « quelque chose » en dehors d'elle. N'y aurait-il rien en dehors de cette forme ? Dans l'acte de communication, *rien* ne serait, au fond, communiqué, puisqu'on ne peut parler, si l'on vise au-delà de la forme symbolique, ni de sujets qui communiquent, ni d'un objet sur lequel porte la communication. Cette conséquence rapproche paradoxalement la philosophie de la langue d'une théorie nominaliste et empiriste du signe verbal. N'est-elle pas cependant inévitable tant que l'on s'en tient à la formule générale d'un « pouvoir constituant » du Verbe ?

Or, il est évident que pour Cassirer il ne saurait s'agir que de la constitution d'un sens ; mais le sens vide, irréel, a besoin d'être *rempli* et le philosophe ne trouve, pour le remplir, que des notions psychologiques déjà présentes qu'il adopte dans leur généralité et qui lui paraissent satisfaire à l'exigence de contenu que tout sens postule. Sans doute, cette fusion du linguistique et du psychologique qui caractérise une telle anthropologie prend-elle souvent l'apparence d'une solution dialectique. Mais l'apparence seulement : elle débouche plutôt sur un phénoménalisme radical qui exclut bien tout « en soi » de son champ de recherches, mais ne le *réduit* pas, au sens propre du terme. Car la question naïve pourra toujours revenir : qu'en est-il des objets sur lesquels porte le discours, des sujets qui, par lui, communiquent entre eux ? Question naïve et pourtant rationnelle qui se pose nécessairement si l'on veut comprendre le passage de la communication qui s'établit dans l'univers du mythe à celle qui apparaît dans le monde objectif scientifiquement connu.

Aussi les problèmes de communication sont-ils plus facilement exprimables pour une philosophie de la langue au niveau du mythe que dans un monde déjà objectivé pour une pluralité de sujets. En faisant apparaître l'équi-

valence fonctionnelle du concept et du mythe, en tant que formes symboliques, Cassirer a, certes, mis l'accent sur un fait de première importance pour les sciences humaines, et détruit certaines illusions de l'objectivisme. Il reste que la découverte du concept et, d'une façon plus générale, l'application de la pensée scientifique à l'objet, marquent un stade nouveau dans les rapports humains, dont la compréhension n'appartient plus seulement à une philosophie de la langue. De la même façon que, chez Dilthey, la théorie des visions du monde se heurte à la nécessité de découvrir un point de vue absolu et universel selon lequel ces visions du monde peuvent être perçues comme telles, mais ne peut, prise dans le psychologisme, opérer la conversion exigée, de même, chez Cassirer, la conscience, immanente à la langue ou à la forme symbolique, ne peut échapper à cette immanence ni justifier comment cette forme opère un lien entre des subjectivités. La condition de réalisation du sujet ne serait-elle pas alors, au contraire, une condition d'aliénation ou de relativisation radicale des perspectives ? Cette objection est irritante sans doute, étant donné la vaste portée des études de Cassirer, les aperçus nouveaux qu'elles ont apportés dans le domaine de la connaissance de la culture, de l'esthétique. Aussi est-il nécessaire de bien comprendre en quel sens nous l'élevons : ce qui dirige notre recherche est la logique d'un point de vue critique qui peut être difficilement satisfait par l'abdication de la réflexion devant une forme, ou une fonction symbolique, considérées comme des points de départ absolument valables et au-delà desquels il serait impossible de remonter. Il en va de même ici que pour la notion de valeur qui est au fondement de la théorie de Rickert. S'il est vrai que les valeurs et les formes sont le milieu universel de toute activité humaine et de toute conscience, la condition toujours requise des communications, l'exigence subsistera toutefois que nous puissions

décider, par-delà l'*a priori* structural dont les prétentions constitutives se réfèrent en définitive à des postulats psychologiques, métaphysiques ou formalistes, de l'origine du sens ; et, si tant est qu'il y ait activité originelle donnant à la communication sa forme, que nous puissions élucider pourquoi et pour *qui* cette activité se déploie, que nous puissions, sous le signifiant, assigner sa place à un « sujet » qui pourtant, compris psychologiquement, se dérobe.

D'une philosophie de la forme ou du sens qui paraissait pouvoir rendre compte de la structure de la communication et même abolir en elle la question spécieuse de l'origine, parce que le déplacement qu'elle opère laisse incertain le statut de l'*a priori*, et, devant le retour d'une interrogation critique, reste sans réponse, nous nous trouvons renvoyés, par une sorte de mouvement négatif — pour employer une expression de Hegel, un « négativement-rationnel » — à un approfondissement de la philosophie du « sujet ». La phénoménologie de Husserl inscrit à cette place son « discours ».

CHAPITRE II

L'ANALYSE PHENOMENOLOGIQUE DE LA COMMUNICATION

I. - Généralités

En abordant la phénoménologie, nous ne quittons pas tout d'abord le terrain d'une théorie de la connaissance ; le problème posé à la réflexion reste toujours celui de la connaissance d'autrui comme préliminaire théorique à la possibilité de toute communication. Et pourtant, nous nous trouvons en présence d'une conversion de perspectives radicale par rapport aux théories précédemment envisagées. Pour la pensée contemporaine, celles-ci paraissent même ne garder qu'un intérêt historique, et c'est dans le cadre d'un vaste mouvement phénoménologique que s'inscrivent les recherches les plus récentes : elles concernent alors par élection l'étude des relations humaines dans leur diversité, des rencontres concrètes, en dehors de questions « dépassées » sur la problématique du fondement des sciences humaines ; d'autre part, elles semblent délibérément orientées vers le présent vivant, et non plus vers l'historique. Il s'agira de la communication conçue, non plus comme la possibilité d'une reviviscence des consciences passées, mais comme la relation directe et réciproque entre les consciences engagées dans leurs rapports actuels. Ce que l'on entendra, en ce cas, par « phénoménologie » sera l'exploration et l'inventaire des multiples expériences

de communication, ou d'absence de communication, dans des situations données ; et c'est bien précisément sous cette forme, de l'exploration du *concret*, donné dans la diversité des expériences, que le mouvement phénoménologique règne dans notre présent philosophique, en réaction contre un excès de systématisation et de spéculation. C'est sous cette forme qu'il a pénétré jusque dans les sciences de l'homme, en les éveillant, par-delà les préoccupations conceptuelles qui sont d'abord les leurs, à l'intérêt pour un monde humain dans lequel les communications sont effectivement vécues avant d'être l'objet d'une interrogation épistémologique.

Nous ne nions pas l'importance d'une telle présentation de la phénoménologie, concordant d'ailleurs avec son influence la plus manifeste dans certaines régions de la psychologie. Cependant, ce n'est pas ainsi que nous nous proposons d'aborder la phénoménologie (et nous entendons par là avant tout l'œuvre de E. Husserl) pour fixer sa place dans les recherches contemporaines sur la communication. Il est nécessaire que nous l'envisagions selon son projet fondamental et dans la situation philosophique qui lui a donné naissance. C'est seulement une fois opéré cet effort de compréhension que nous pourrons décider du sens des descriptions concrètes proprement dites, et du domaine auquel elles peuvent justement s'étendre. Il ne nous paraît pas possible d'isoler *a priori* une « phénoménologie de la communication », sans la relier à une problématique qui touche au fondement de la phénoménologie dans son ensemble, à laquelle elle s'affronte dès sa naissance, et qui s'est développée et transformée avec elle.

a) La communication et le problème épistémologique de la phénoménologie.

Il semble bien que l'écueil fondamental d'une conception qui prend la communication pour thème soit de ne

pouvoir affirmer la possibilité de la communication qu'en reconnaissant en même temps ses limites, c'est-à-dire, paradoxalement, son impossibilité. Il n'y a pas de vérité universellement communicable, ni de droit absolu d'une science devant l'équivalence des multiples expériences vécues. Or, l'orientation de la phénoménologie husserlienne est, dans son principe tout autre : elle est, contre la tendance « historiciste » de son temps, commandée par l'affirmation d'une *vérité* philosophique et scientifique. Si la recherche d'une communication fondée dans des opérations concrètes de connaissance est, pour les nouvelles théories de l'histoire (et également pour la nouvelle psychologie), un moyen de lutter contre les édifications spéculatives d'une philosophie de l'Esprit (au sens hégélien) en explicitant les concepts globaux mis en œuvre dans une telle philosophie, l'aspect critique de cette recherche fait se dissoudre cependant un des éléments essentiels d'une compréhension totale de l'homme : la possibilité de donner un sens à l'Idée d'un monde commun, de notre appartenance à *une* humanité et à *un* monde. Et le privilège qu'elle accorde à l'histoire n'est pas dû à un hasard, n'est pas le privilège d'un pur exemple : en tant que la communication historique pose comme seul problème essentiel celui de la résurrection d'un passé dans la conscience, elle enferme en quelque sorte cette conscience dans ses constructions récapitulatives et lui permet d'éluder les problèmes du présent, celui, entre autres, d'une *communauté en acte* des consciences, qui ne seraient plus seulement ses objets, mais ses contemporains dans un monde commun, ses « co-sujets ». Entre l'opposition philosophique à une vision historique du monde, l'affirmation d'un domaine universel de la vérité objective d'une part, et celle d'une co-subjectivité ou *intersubjectivité* actuelle d'autre part, il y a donc un lien commun, qui peut servir de fil

directeur à une compréhension d'ensemble de la conception husserlienne.

Ce qui ne signifie pas pour autant que la voie suivie pour mettre en relation ces deux thèmes : reconnaissance d'un univers commun de vérité, et pluralité de fait des sujets coexistants en communication réciproque, soit simple, ni même peut-être exempte de contradictions. Sur ces contradictions, la plupart des phénoménologues contemporains se sont plu à mettre l'accent, en insistant sur la nécessité du choix entre la description d'un monde *effectivement habité* au sein duquel ne peuvent se constituer que des perspectives plurales et l'exigence philosophique et scientifique d'une *vérité une*, pouvant se résumer au regard d'une seule conscience. Ou bien encore, en faisant ressortir le divorce entre une orientation vers la description des expériences vécues et l'orientation rationnelle, celle de l'affirmation d'une nature une et d'un monde commun dans l'unité d'une subjectivité. Nous nous efforcerons, sans méconnaître l'existence de telles contradictions, en reconnaissant leur fécondité, de dégager plutôt la haute signification d'un principe qui parcourt la phénoménologie husserlienne et résume cette situation contradictoire de l'homme : n'étant jamais qu'en relations partielles et fugitives avec les autres, l'homme qui, *objectivement*, appartient à *un* monde humain, est en même temps le *sujet* de ce monde, et, par suite, constitue avec les autres *une* humanité une de sens. Dans cette perspective, nous attendrons de la phénoménologie moins des découvertes nouvelles concernant l'expérience humaine, ou des révélations transcendantes sur des modes de communication inaperçus, qu'une certaine manière d'interpréter et de tirer au clair par des analyses de conscience, des faits et des concepts déjà acquis, mais enveloppés de confusion, ou unilatéralement privilégiés.

b) Élucidation des notions fondamentales propres à éclairer le champ de la communication.

Nous avons rencontré plusieurs notions qui, par rapport à une psychologie empirique considérée comme science de la nature, devaient permettre de traiter dans leur spécificité le domaine des communications interhumaines : notion d'*intropathie*, de *compréhension*, de *sens*, de *langage comme forme symbolique* immanente à la conscience psychologique. Nous retrouvons ces diverses notions dans l'analyse husserlienne, qui adopte également à l'égard de la psychologie naturaliste un point de vue critique, en distinguant les relations dans la sphère du psychique des relations de la sphère du physique. Mais, alors que cette sphère était traitée, en tant que sphère des *Sciences de l'Esprit*, comme celle où la certitude des sciences de la nature s'abolit, la « région » imposant sa forme ou ses lois à une autre « région », l'analyse husserlienne dépasse aussi cette opposition pour s'installer dans l'immanence d'une conscience devant laquelle les sciences de l'esprit comme celles de la nature sont relevables d'une même juridiction. Si l'on caractérise les théories précédentes comme des *philosophies de la vie* par opposition à des constructions spéculatives, le point de départ des analyses husserliennes se situe bien, également, dans la perspective d'un retour aux expériences effectivement vécues de la conscience, mais cette « vie de la conscience », exclut toute transcendance d'une vie, fut-elle, celle, spirituelle, d'une intériorité vitale, ou celle du « flux éternel », d'une vie originaire dont les consciences particulières ne seraient que des aspects. Elle refuse également l'a priorisme d'une forme symbolique dans laquelle la conscience se trouverait engagée, sans pouvoir traduire cette forme elle-même en phénomène de la conscience ; enfin elle nie un apriorisme des valeurs ou d'un monde conceptuel qui ne puisse être

exprimé en terme d'évidence, devenir, pour un regard intuitif, l'objet d'une « conscience de » valeur ou de concept.

De telles caractéristiques permettent de distinguer dès le départ, malgré le nombre de parentés évidentes dans les thèmes traités, la philosophie de Husserl des théories néo-kantiennes ou de la « *Lebensphilosophie* » qui lui sont contemporaines. Son orientation intuitionniste, son souci de restaurer l'objectivité contre sa dissolution dans les perspectives psychologiques et l'universalité de la vérité en face du relativisme historique, tout cela se ramène à un même principe, celui de la juridiction absolue de la conscience de l'évidence, qui, dans l'immanence du vécu, se prononce, non sur des concepts ou des formes *a priori*, mais sur « la chose elle-même ».

Nous plaçant dans cette perspective, nous décèlerons dès les *Recherches logiques* une première réponse à un problème général de la communication, quoique ce ne soit pas là le thème explicite de cet ouvrage. Mais il est aisé de l'y retrouver, dans l'orientation antipsychologique, dans l'affirmation de l'objectivité idéale du logique qui assure l'unité du monde commun. Si une communication est, par principe, possible, ce n'est pas parce que les consciences sont régies par des lois d'harmonie, ou parce qu'elles ont une nature psychologique telle que le signe par lequel l'une se manifeste serait pour l'autre un index d'une expérience identique ; ou encore parce qu'une structure commune leur permet de s'accorder dans le sens d'un même concept. Car toutes ces explications présupposent justement ce qui est en question, à savoir la conscience d'unité et d'identité, devant assurer la certitude et l'évidence de la communication.

L'analyse de Husserl se place ici au niveau d'une expérience effective de communication, puisqu'il s'agit du

langage, et de ce qui constitue les expressions du langage en tant qu'expressions. L'expérience vécue proprement dite, l'acte de connaissance dans son individualité, l'intuition sensible de l'objet, ne sont pas communicables ; ce qui est communicable est l'expression. Si celle-ci est comprise, c'est qu'elle n'est pas un simple indice, renvoyant associativement ou analogiquement à des expériences psychiques singulières, mais l'expression d'une signification, identifiable par tous. L'expression se fonde en un vécu particulier qui se dirige vers l'unité idéale d'une signification. C'est cette unité qui en elle est visée, non son phénomène intuitif sensible ; c'est en cette visée que réside son *intentionnalité*.

Il y a là une donnée première et irréductible de la description, que Husserl réaffirmera sous différentes formes tout au long de ses *Recherches*, en particulier contre les théories empiristes qui font des expressions signifiantes de simples instruments de communication entre des intuitions sensibles singulières. Rien ne pourrait garantir la concordance, si nous ne possédions l'unité idéale (spécifique), l'essence *(eidos)* dans laquelle se fondent la ressemblance ou l'identité.

Cependant, reconnaître que déjà le langage porte en lui l'intelligibilité d'un monde commun, qu'il n'appartient plus au domaine limité des expériences intuitives vécues par chacun, c'est là, nous l'avons vu, ce qu'ont fait aussi de leur côté une philosophie du langage et l'analyse néo-kantienne. L'originalité de la méthode phénoménologique ne réside pas uniquement dans le recours théorique à l'irréalité d'un sens ou d'une forme qui établit un « pont » entre les consciences. Elle réside essentiellement dans la description du *mode d'accès* à l'irréalité de ce sens. C'est-à-dire dans la mise en évidence des actes dans lesquels il se présente à la conscience comme effectivement vécu, et non simplement supposé.

L'analyse de Rickert, par exemple, envisage l'irréalité du sens comme une constante médiation entre la conscience et son objet : le sens est alors traité à la manière d'un concept, et la recherche d'un concept ou sens individuel, qui est introduite dans les analyses de la compréhension particulière, ne fait que reculer les bornes d'un apriorisme formel, tout en interdisant un accès direct à l'objet de la compréhension. Le sens appréhendé, qu'il soit individuel ou non, plane toujours « libre » et l'on ne peut jamais décider de sa concordance avec la chose même dont il est le sens. Cette philosophie du sens ne fait que nous ouvrir un univers du « comme si ». Nous savons qu'elle ne trouve son point d'appui que par une « *metabasis eis allo genos* », dans une métaphysique de la volonté.

Or, il en va tout autrement au moment où la phénoménologie dégage la propriété intentionnelle de la conscience, définissant d'une manière nouvelle le rapport de celle-ci à l'objet. La plénitude du sens est alors atteinte dans une « objectivité idéale », se présentant comme la fin même de la visée de la conscience, et non comme sa loi. Il ne s'agit pas d'ailleurs seulement, et essentiellement — au niveau où nous portons ici notre discussion — de la distinction entre les significations vides et les significations « remplies ». Car le remplissement de la signification proprement dit, la présence intuitive d'un objet, son illustration en quelque sorte, présuppose l'acte conférant la signification dont il est le corrélat. Mais il s'agit du complexe « intention de signification » - « remplissement de signification » dans son unité, le remplissement ne pouvant intervenir que si déjà la signification a été saisie dans sa spécificité intentionnelle. Et c'est là ce qui, même si elle est vide, la caractérise par rapport au « sens irréel » du formalisme.

Il en résulte que la *communicabilité du sens* qui assure le « pont » entre les consciences se fonde dans la propriété de l'intentionnalité de se diriger vers une objectivité, et

non l'inverse. Il n'y a pas, d'une part, une forme, d'autre part, une intuition singulière qui la remplit. Le *contenu des consciences* dans l'acte de signifier est un et le même. La prétention de la psychologie, de représenter, en face d'une philosophie du sens, le côté effectivement vécu de la conscience, d'affirmer l'intuitivité de son objet, plus « remplissant » et plus immédiat qu'une forme, est dépassée, puisque c'est dans l'effectivement vécu que s'effectue l'acte de viser l'objectivité idéale. La concordance des consciences d'une signification concerne donc, non une forme de la conscience, mais bien le contenu de conscience ; seulement ce contenu n'est pas « dans » la conscience, il n'est pas une de ses parties réelles en tant que contenu phénoménologique, il est objectivement orienté.

C'est dans cette reconnaissance d'un caractère phénoménologique propre donné à la description, et non déduit à partir d'une exigence formelle, que se fonde en général la possibilité de vérifier une concordance, comme, par exemple, le fait d'apprendre d'un interlocuteur qu'il vise ou qu'il pense *la même chose* que nous. Nous ne pouvons savoir que ce qu'il nous en dit, mais ce qu'il dit est, en tant qu'expression, la présence immédiate de son contenu de conscience. Cette appréhension de l'expression peut être alors détachée, comme une couche phénoménologiquement distincte (celle de la signification communiquée, de l'opération de communication dont précisément nous ne pouvons rien savoir que par elle et de l'appréhension proprement dite de celui qui parle) de sa sphère vécue qui n'est évidemment pas donnée comme telle dans les paroles qu'il prononce. Or, l'orientation de l'intentionnalité nous renseigne sur cette seconde appréhension. Autrui n'est pas simplement donné comme le sens supposé de certains signes, mais il peut être visé « en personne », dans une perception spécifique de son corps, de ses actes, distincte phénoménologiquement de la compréhension du

sens de ce qu'il dit. Une telle distinction des *couches intentionnelles*, permet à la fois de libérer, en quelque sorte, l'appréhension d'autrui de l'hypothèque du sens (en tant qu'on le transformerait en « hypothèse » au lieu de le percevoir comme « personne »), et de dégager le domaine commun du communicable de la référence constante au psychisme étranger.

En effet, à l'étude de ce monde commun n'appartient pas d'abord et par principe la thématisation des actes dirigés particulièrement vers autrui. Par exemple : qu'est-ce que la communication avec l'interlocuteur et sa compréhension dans la conversation courante ? (*Recherches Logiques*, II, 1, pp. 37-40.) En vertu d'une propriété phénoménologique descriptive, le son des mots, en dehors même de la signification dont ils sont porteurs annonce sans doute la présence d'un psychisme étranger. Celui qui parle produit son discours dans l'intention de communiquer, celui qui écoute comprend les intentions de celui qui parle, parce qu'il le « saisit comme une personne qui n'émet pas de simples sons, mais *qui lui parle*, qui, par conséquent effectue, avec les sons, certains actes signifiants ». En cela réside une corrélation de vécus psychiques que la face sonore du discours médiatise. Elle joue le rôle d'un « indice » à l'égard des vécus et à deux niveaux différents, selon que l'on considère les significations et les actes donateurs de sens, ou les expériences individuelles auxquelles renvoie le discours lui-même. Mais, dans les deux cas, la compréhension de cette « manifestation » « n'est pas un savoir conceptuel de celle-ci, un jugement ... l'auditeur saisit *intuitivement* celui qui parle comme une personne exprimant ceci ou cela ... il le *perçoit* comme personne ». Seulement on ne peut pas dire que les expressions *en tant qu'expressions* d'une signification soient indices au même titre qu'elles sont les *manifestations du psychisme étranger*. Car la perception de la personne

d'autrui, celle de ses vécus psychiques — lorsque nous « voyons » la colère, la douleur d'autrui — n'est pas une perception « interne », mais « externe », elle ne nous permet pas de « vivre » l'intériorité d'autrui. Elle est, dans cette mesure, « inadéquate ». Et, en ce sens, l'appréhension d'autrui, quoique s'opérant sur la base d'une représentation intuitive, est toujours présumée ; elle est celle d'un être supposé, non celle d'un être vécu en nous. Compréhension d'autrui dans le dialogue et pénétration dans le psychisme étranger sont deux couches séparées que seule une psychologie fermée aux données de la description phénoménologique pouvait confondre, se rencontrant sur ce plan avec une théorie de la connaissance qui enferme la saisie de l'autre dans des constructions conceptuelles. Au contraire, la phénoménologie met en évidence une *corrélation des actes* indépendante du problème de la *pénétration réciproque des sphères psychiques* :

« La compréhension réciproque exige précisément une certaine corrélation des actes psychiques se déployant de part et d'autre dans la manifestation et dans l'appréhension, mais n'exige nullement leur complète identité » (o. c., p. 40).

Cette analyse permet alors de se rendre compte qu'il faut attribuer la réception du sens manifesté dans l'expression (et plus généralement la possibilité de la communication), non au caractère *indicatif* de cette expression, mais aux *actes conférant la signification* qui lui sont immanents. Leur fonction communicative n'est que seconde, puisque les expressions interviennent dans « la vie psychique solitaire », là où l'on ne peut les traiter sans absurdité comme des signes d'expériences psychiques vécues par ailleurs.

Ce sera au contraire l'essence de l'expression qui légitimera et fondera la communication, essence résidant dans l'indissociabilité de l'expression et de l'acte de signification

qui l'anime et, corrélativement, dans le fait que l'acte n'est pas une partie réelle du psychisme, mais qu'il est inhérent à l'expression qu'il anime. Aussi « l'intérêt de l'intention de communication » est-il essentiellement de faire connaître ces actes à l'auditeur ; c'est seulement du fait qu'il les attribue à celui qui parle que l'auditeur le comprend. La recherche pourra s'orienter, indépendamment de toute question génétique, psychologiquement insoluble, sur la constitution des significations à partir de leur fonction de communication, vers l'analyse des significations proprement dites. Sur la « morphologie » logique pure du discours se fonde la cohérence et la fécondité du dialogue. Quelles sont les expressions signifiantes et celles qui ne le sont pas ? De quelle manière les expressions peuvent-elles être celles d'une signification remplie ou d'une signification vide ? La réponse apportée à ces différentes questions ne permet pas seulement d'élucider la *technique* de la communication comme le fait en général une logique formelle, mais elle relie cette logique, envisagée ordinairement dans une autonomie abstraite, aux actes subjectifs dans lesquels elle se fonde. L'acte subjectif de signifier est orienté vers l'objectivité idéale de la signification, ce qui permet de libérer d'un perpectivisme psychologique les lois structurales du langage ; et contemporairement, dans le langage même, est introduite la subjectivité d'actes qui n'appartiennent plus à la sphère psychologique. La prétendue « conscience linguistique » à laquelle les linguistes ont tant de peine à donner un statut, se révèle n'être autre chose que *l'intentionnalité du langage*. Intentionnalité dans laquelle se fondent les expériences psychiques réelles caractérisant l'individualité des sujets.

Cependant ce n'est pas en une « philosophie du langage » que la phénoménologie s'achève, ce n'est pas

en elle que nous trouvons une élucidation dernière d'une problématique de la communication.

D'abord parce que la langue n'est pas considérée sous sa forme symbolique, comme un *a priori* absolu auquel tout accès à la conscience est subordonné. Au contraire, le mouvement des *Recherches logiques* conduit à dépasser le cadre linguistique, à le fonder sur des structures logiques universelles, par-delà la particularité des langues. C'est l'essence de la signification qui est visée, non la forme contingente de l'expression. L'idée directrice est celle d'une communauté universelle de pensée que les philosophes de la langue, dans leur principe même, rendent inaccessible. Le langage renvoie nécessairement à « la pensée ».

D'autre part, *l'intersubjectivité* du langage n'étant pas explicitée, n'étant pas prise comme *thème*, nous sommes inévitablement renvoyés à la question : qu'en est-il de ces subjectivités qui s'expriment ? Suffit-il d'élucider à leur usage une technique de communication, même et surtout si cette technique est l'expression de leurs actes, puisqu'en ce cas elle plonge profondément dans la subjectivité qu'elle exprime, sans toutefois l'épuiser ?

La recherche phénoménologique, issue de la subjectivité vécue, doit donc ramener à la subjectivité et, par suite, à la question de la relation entre les subjectivités en quoi réside la communication actuelle. Comment comprendre cette fois une telle communication ? N'y a-t-il pas, entre la compréhension des significations, l'objectivité idéale des essences pures sur lesquelles elles se fondent, et l'expérience psychique vécue, une distance infranchissable ? L'esquisse phénoménologique de la *perception* de l'autre nous apporte, plutôt que des éléments positifs, des éléments négatifs de cette perception, nous avertissant que nous ne pouvons pas « vivre » les expériences d'autrui, que les caractères de sa perception sont extensibles à la perception de toute « chose ».

La mise en question de la subjectivité comme nature psychologique, qui intervient dans la définition des actes signifiants, ne doit-elle pas s'étendre aussi aux actes dirigés vers autrui, qui ne le laisseront plus subsister comme « chose », mais qui l'atteindront dans son essence de sujet ?

c) Éclaircissement préliminaire pour une nouvelle problématique.

Nous voici ramenés, par l'interrogation précédente à cette notion de l'intropathie, découverte par la psychologie descriptive. N'est-ce pas elle qui garantit la communication avec autrui contre toute confusion avec une appréhension d'objet ? Mais *l'Einfühlung*, psychologiquement interprétée, suppose une compénétration « réelle » de sphères psychiques que la phénoménologie ne peut admettre. Car, si nous nous plaçons dans la clarté des actes intentionnels, nous ne pouvons plus donner sens à la communication « d'intériorités » psychiques. Pour l'analyse intentionnelle, le terme d'intériorité ne peut signifier rien d'autre qu'une *adéquation* de la visée à son objet. Si la spécificité de la relation entre des psychismes se range bien sous la catégorie d'une *Einfühlung*, celle-ci ne peut être comprise que comme une orientation particulière de l'intentionnalité. Or, cette intentionnalité se caractérise justement en ce qu'elle ne nous livre jamais autrui que d'une façon inadéquate, qu'elle révèle qu'autrui forme une « monade psychique » dans laquelle il ne nous sera jamais possible, par essence, de pénétrer. L'analyse intentionnelle de l'*Einfühlung* semble donc nier ce que l'analyse psychologique accorde. Mais c'est qu'elle élucide bien plutôt et élargit même le champ dans lequel celle-ci se meut d'une façon non réfléchie. En effet, si l'on entend par intropathie la compréhension du sens des actes psychiques étrangers, par exemple des sentiments dans leur

expression, à cette compréhension peut correspondre une conscience adéquate, en tant qu'elle repose sur « l'essence » du psychisme en question. Car si le psychisme n'est pas un simple fait naturel, il a une essence, et à cette essence, nous pouvons accéder par la voie du sens et de son actualisation dans la « vision d'essence » (*La philosophie comme science rigoureuse*, p. 83).

Il est vrai qu'autrui ne saurait être une essence, pas plus que nous ne sommes nous-mêmes essence, mais source d'actes intentionnels dirigés vers des essences. Le rapport que nous entretenons avec autrui ne peut donc être élucidé que sur la base du rapport qu'entretient en nous-mêmes notre subjectivité, en tant que source d'actes, avec le moi psychologique et avec les essences psychiques autour desquelles il s'organise. A partir de cette élucidation seulement il sera possible de donner un sens à une *intersubjectivité*, inhérente au monde commun, qui ne se résout ni dans une *Einfühlung* simple, ni dans une vision d'essence.

Il est nécessaire de faire ressortir à ce point l'émergence d'une nouvelle problématique théorique. La description intentionnelle dirigée vers autrui fait alors apparaître comme corrélat de l'*Einfühlung* une « transcendance » de telle nature que, si nous la prenons en considération, le monde *un* semble se dissiper à nouveau dans une pluralité de perspectives. L'intropathie met assurément en correspondance ces « monades » qui n'ont aucune fenêtre », mais ne saurait être le principe de leur accord (*ibid.*, p. 93). La différence entre la transcendance de la chose et la transcendance de l'autre sujet importe peu en l'occurrence, elle ne peut même être fondée si nous traitons la conscience comme un simple regard dirigé vers les choses. Car les données de la description orientée vers les sphères psychiques étrangères ne concordent plus avec les données d'une description des essences ou d'une sphère psychique

commune. On ne peut pas faire jaillir un monde commun de l'analyse d'un complexe de communications. A se plonger en elles, le phénoménologue risque de se perdre dans le labyrinthe des transcendances individuelles inaccessibles.

Mais, par ailleurs, il ne peut s'y perdre, car il *sait* déjà qu'une certaine abstraction de la transcendance est possible. Les études sur le langage et les analyses d'essence sont pour lui des exemples de cette possibilité. De la même façon que la transcendance de la chose individuelle existante peut être suspendue dans l'orientation de la conscience vers les essences, de même la transcendance d'autrui ne peut faire obstacle à la certitude objective de ma connaissance individuelle. Dans la voie ainsi ouverte se dégage la propriété de la conscience d'opérer la *réduction de toute transcendance* réelle à l'intérieur de la sphère vécue qui lui est propre. A cette condition seulement, « les autres » cessent d'être pour elle une possibilité toujours présente d'une dissolution du monde, un obstacle à son activité intentionnelle. C'est là une des motivations d'une phénoménologie qui n'est déjà plus simplement descriptive, mais constitutive et transcendantale.

Dans quelle mesure cependant la spécificité de *l'autre* pourra-t-elle être conservée, s'il est vrai que pour avoir accès à *l'autre* nous devons d'abord le saisir dans notre sphère propre, le « constituer » en nous ? La communication en sera-t-elle mieux fondée, ou sera-t-elle au contraire rendue illusoire par cette constitution ? C'est ce qu'après ces indications préliminaires nous nous proposons d'exposer.

Mais arrêtons-nous auparavant sur une possibilité déjà indiquée : celle d'une appréhension d'autrui *dans son essence comme personne*. A travers la « monade » psychique et plus concrètement que le *je* de la connaissance,

l'être d'autrui semble en effet s'offrir dans une présence concrète, déjà identifiée et valorisée.

II. - Une solution phénoménologique du problème de la communication

Le personnalisme de Max Scheler

A bien des égards, l'œuvre de M. Scheler apparaît comme le complément des premières recherches husserliennes d'une phénoménologie des essences. Elle s'inscrit dans la tradition de l'intuitionnisme qui la caractérise. Mais, alors que Husserl a porté son intérêt sur la sphère logique et objective des essences pures, restaurant avant tout la possibilité d'une omni-communication du savoir, c'est au monde dans sa réalité a-théorique, axiologique, affective, éthique, que Scheler consacre ses recherches.

Prenant comme thème, non une problématique générale du monde commun, mais le caractère distinct des actes intentionnels que nous dirigeons vers autrui, il contourne pour ainsi dire la question transcendantale que nous voyons se poser pour Husserl dans le cadre d'une critique de la connaissance. Au subjectivisme idéaliste que représente une telle critique, seront opposées non seulement la possibilité, mais l'exigence, pour une philosophie des personnes et pour l'élucidation de leurs liens de communication, d'une ontologie et d'une métaphysique de l'autre. Élucider la communication, n'est-ce pas en effet ouvrir nécessairement l'accès aux relations ontologiques sur lesquelles se constitue le monde humain ? D'une réflexion sur la connaissance d'autrui, par application de la phénoménologie husserlienne des essences, nous serons alors amenés à l'affirmation de la primauté de la relation interpersonnelle sur la conscience individuelle, et à celle d'une communauté qui est le fondement axiologique *a priori* de tous les actes réflexifs.

Il s'agit, en premier lieu, d'appliquer les propriétés de la conscience intentionnelle aux actes spécifiques par lesquels nous entrons en communication avec l'intériorité d'autrui. Au choix proposé par la psychologie, entre une conception empirique de la connaissance d'autrui, reposant sur l'*analogie* et une conception *compréhensive* fondée sur l'intropathie, Scheler objecte que, dans les deux cas il s'agit toujours d'une inférence à partir de notre propre conscience interne prise comme critère. La théorie de l'intropathie est encore une simple hypothèse issue de notre croyance à l'existence de l'autre, elle n'est qu'une interprétation psychologique dérivée d'une opération originaire faisant appel à la conscience intentionnelle. Mais comment cette conscience peut-elle atteindre autre chose qu'un *sens* ou une essence générale ? Nous avons vu comment se posait, après son exclusion phénoménologique, la question du « *revivre* », distincte de celle de l'appréhension du sens. La réponse à cette question fait l'originalité de la théorie schélérienne : ce n'est pas seulement au sens d'autrui que nous pouvons accéder, mais à son essence, ou plutôt à la source de toute essence des actes et des intentions, à son essence personnelle. Il en résulte que la « communion intentionnelle » avec la personne fera intervenir des actes intentionnels très différents de ceux qui sont en usage dans la simple perception. Déjà, dans la connaissance du psychisme d'autrui, l'illusion d'une transcendance absolue peut être dominée, si nous prenons garde que notre conscience interne n'est limitée à l'individualité subjective que parce que nous la rattachons à notre corps, distinct spatialement de celui des autres : « Nous nous rapprochons du solipsisme momentané dans la mesure où nous vivons dans notre corps » (*Wesen und Formen der Sympathie*). Mais, si nous savons dépasser ce dualisme, briser « l'idole de la perception interne », nous reconnaissons que notre psychisme est

vécu comme étant celui des autres, mis en nous par la culture, l'éducation, le milieu. C'est le dualisme (âme-corps) seul qui interdit de comprendre comment le monde psychique d'autrui est *déjà* aussi *le nôtre,* et comment la communauté spirituelle précède la perception. Cependant, la communauté psychique ainsi définie n'est pas encore l'appréhension personnelle : celle-ci réclame des actes d'une autre nature, qui nous introduisent dans le domaine de la *valeur.*

La personne est-elle pour Scheler une valeur, ou est-elle distincte de la valeur ? Si nous considérons la valeur au sens kantien (ou néo-kantien) comme une irréalité, alors la personne est bien distincte de la valeur. Car elle ne s'identifie pas avec la « personne raisonnable » qui est plutôt un prédicat attribué à l'autre sujet ; elle peut être au contraire l'objet d'une intuition qui nous donne autrui dans son être essentiel. La personne est valeur si nous prenons garde que *l'accès à la personne indivisible n'est possible que dans des actes axiologiques* et non simplement théoriques (actes de sympathie, d'amour, dont tout le sens est d'être dirigés vers la valeur d'autrui). Ainsi la personne réalise la valeur et lui donne sa pleine acception, il n'y a pas de valeur en dehors d'elle. Ce fondement axiologique de la perception de la personne, de son intuition, s'accompagne d'une conséquence importante pour la structure de la communication ; c'est que celle-ci n'a pas besoin d'être précédée d'un savoir : alors que le *je* individuel s'oppose au monde et au *tu,* la personne se trouve en dehors de cette opposition. Les relations interpersonnelles constituent un *a priori* : elles se manifestent déjà sur le plan pré-réflexif du vital, avant de connaître leur plein développement dans le domaine du spirituel. C'est dans ce domaine seulement que la communication proprement dite se distingue d'une communion ou participation affective. Elle suppose en effet une séparation de

principe entre les personnes, et la reconnaissance par chacune d'elles de l'originalité de l'autre et de ce qu'elle peut lui transmettre comme effectivement étranger : ainsi l'enfant qui reçoit son contenu psychique d'autrui ne communique pas encore effectivement avec lui : il y a un apprentissage de la communication, comme de l'accès de chaque individu pour lui-même à l'existence personnelle.

Et pourtant il y a, chez Scheler, une aspiration incontestable vers la fusion des différences personnelles dans une communauté vitale ou spirituelle. C'est que le divorce entre le moi de la connaissance objective et la personne arrache celle-ci aux accords de type rationnel ; à une communauté idéale de type kantien, fondée avant tout sur l'autonomie des sujets, sera préférée une communauté échappant à toute médiation conceptuelle. A la civilisation industrielle, exclusive de toute fusion affective, seront opposées des formes archaïques de communauté, dans lesquelles les valeurs de la vie, tout au moins, sont pures de toute dispersion subjective. Nous voyons alors le problème du *choix* des valeurs, de leur organisation, commander et recouvrir la description phénoménologique de la conscience interpersonnelle, et l'orienter métaphysiquement (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*).

Le passage du plan phénoménologique au plan métaphysique est un des aspects les plus importants de la philosophie de Scheler. Il se fonde d'abord sur des considérations ontologiques, absentes dans la théorie husserlienne et qui restaurent d'une certaine façon le primat de la spéculation sur la description des données intuitives de la conscience. Ontologie, parce que le point de départ de l'analyse ne saurait être seulement la certitude individuelle, mais la présupposition d'une relation de l'homme avec ses semblables fondée dans l'être même de la personne : celle-ci n'est en effet que *liée* à un sujet individuel ;

elle ne se confond pas avec lui. Avec la personne est déjà donné par principe un monde des personnes, ou plutôt une relation interpersonnelle première, pré-empirique ; la rencontre entre les personnes n'est pas un *événement de la vie* dans le monde, elle est, antérieurement à toute rencontre effective, inscrite dans la définition et l'appréhension de nous-mêmes comme personne. Ce qui, dans le monde empirique, est l'affirmation de l'antériorité de fait de la Société par rapport à l'individu correspond, dans le monde méta-empirique, à une « évidence » originaire du « toi en général » qui, en l'absence de toute société réelle, serait donnée, même à un être isolé, « à un Robinson » (*Wesen und Formen*, section C). Sur ce plan, l'ontologie de Scheler s'oppose à la fois à une théorie naturelle et biologique de l'existence spécifique et à une théorie rationnelle qui fonde la communauté dans un Esprit objectif (Hegel) ou une conscience transcendantale (Kant et Husserl).

Nous ne pouvons mésestimer l'importance de cette position ontologique ; c'est bien, en définitive, vers une ontologie que se dépassera, dans la plupart des philosophies contemporaines, une théorie de la connaissance d'autrui. Mais nous importe surtout ici le caractère particulier de l'ontologie schélérienne, dans ses rapports avec la phénoménologie et avec une théorie des valeurs. Du point de vue phénoménologique, elle maintient une notion d'évidence qui est peut-être, sur ce plan, inapplicable. En effet, l'évidence du « toi », en dehors du contexte perceptif qui donne la personne d'autrui comme sensiblement présente, ne saurait rester phénoménologiquement valable. Comment distinguer, si on l'admet, une évidence de cet ordre de celle qui nous donnerait la présence d'un être idéal ou d'un être de raison ? De fait, l'évidence méta-empirique de la personne n'est recevable que si on la situe par rapport à l'évidence des valeurs, et c'est bien

la valeur, non l'être de la personne, qui devient en ce cas l'objet privilégié de la communication. Nous retrouvons alors les mêmes problèmes que ceux que nous avons signalés à propos de la théorie de la valeur de Rickert, avec cette différence que, pour Scheler, la valeur, au lieu d'être un sens formel, est affirmée comme réalité « matérielle », métaphysique.

Ici particulièrement les postulats de l'analyse de Scheler apparaissent dans leur arbitraire. La liaison étroite entre l'*être* et la *valeur*, présente dans la conception primitive de la personne, devrait conduire à subordonner toute valeur formelle à l'appréhension d'un être et la conscience axiologique à l'effectivité de la communication. Or, dans ses implications ontologiques et son développement, la théorie de la valeur aboutit à une conséquence opposée : elle subsume l'originalité de l'être, de l'autre être, sous la valeur traitée comme un *a priori*. Une des tâches centrales de l'éthique de Scheler sera l'organisation et la description d'un monde spirituel des valeurs en types idéaux qui fourniront les cadres de toute communication possible. Les seules personnes avec lesquelles nous pourrons profondément communiquer seront celles qui correspondront au même type que le nôtre et le rapport de la personne empirique à son type idéal deviendra en définitive le véritable problème du fondement de la communication. Ce qui comptera sera moins la reconnaissance de l'altérité et le dialogue effectivement engagé avec elle, que la réalisation de la valeur : par exemple, thème essentiel, et qui peut servir de critère, l'objet de l'amour dans cette perspective est moins *l'autre* en tant que tel, dans son existence propre, dans son altérité complémentaire, que la « valeur » actualisée en lui, mais qui peut être tout aussi bien atteinte par une convergence de l'amour vers soi.

Les positions d'existence, de contact réel, passent au second plan à mesure que la théorie phénoménologique se complète en éthique et en métaphysique. D'où le transfert de la notion de personne à une « personne commune », église, nation, caractérisée par la valeur qu'elle incarne ; d'où le dépassement de l'existence personnelle humaine dans une personne divine qui rassemble de façon privilégiée toutes les propriétés de la personne humaine, et fait de celle-ci son propre reflet : « La personne en l'homme, écrit Scheler, est une concentration propre de l'esprit divin lui-même, concentration unique et individuelle » (*Le formalisme en éthique...*, p. 589).

Tendu entre sa base vitale et la valeur idéale suprême, le monde des valeurs se décompose alors en une pluralité de perspectives. Dans les limites de chacune, une communication interpersonnelle est sans doute possible, mais entre des perspectives différentes elle ne l'est plus ; le dernier mot de cette théorie qui repose sur l'affirmation de l'essentialité de la communication sera presque paradoxalement de reconnaître un tragique essentiel à l'homme et de remettre à Dieu le soin de résoudre ce tragique.

Cette dernière conséquence n'est peut-être toutefois paradoxale qu'en apparence car, si nous l'examinons dans son fond, elle n'est que le développement d'une attitude originaire : celle qui consiste à poser le problème du « fondement de la communication » à partir d'une pluralité de sphères personnelles séparées par principe, et dont la communication n'est envisagée que sous la forme d'une participation à des sphères plus vastes de valeurs, également isolées les unes des autres dans leur « matérialité ». Il en résulte un divorce entre l'exigence du principe de communauté et la reconnaissance des régions ainsi découpés dans l'univers spirituel. L'évidence du principe, qui se veut concrète — celle du « toi », de la tu-ité *(Du-heit)* — deviendra une évidence formelle à peu près indépendante

de la diversité des relations humaines dans lesquelles la notion générale de communication se détermine concrètement. On pourrait alors retourner contre Scheler l'argument qu'il dirige contre la théorie psychologique de l'*Einfühlung* : qui nous assure qu'une évidence méta-empirique de l'autre n'est pas le résultat d'une croyance dans la conscience individuelle et non l'expression de l'influence effective de la personne d'autrui sur la mienne ? En l'absence d'un principe qui permettrait de comprendre la liaison de la personne au monde et de faire communiquer entre elles les sphères de valeurs, rien ne nous autorise à affirmer que l'univers personnaliste ne soit, sinon une pure fiction, du moins une construction dérivée, présupposant ce qui est en question : l'existence d'un monde commun et d'une intersubjectivité corrélative.

Cette difficulté de la théorie schélérienne à réaliser un projet d'explicitation totale des rapports ontologiques qui se constituent dans et à travers l'univers est particulièrement manifeste dans la thèse du passage de la personne individuelle à la personne commune. Cette dernière apparaît lorsqu'il s'agit de définir des unités sociales et historiques, telles que famille, tribu, peuple, nation... Ces unités se constituent, selon Scheler, non seulement en unités « communicatives », ce qui est une donnée descriptive incontestable, mais en « personnes », et par conséquent en sources essentielles de conscience et d'action. Or, l'extension de la notion de personne est-elle ici légitime ? C'est là un problème d'une très vaste portée que nous retrouvons d'ailleurs dans des analyses de Husserl (*Ideen*, II) qui évitera toutefois de faire de ces personnes des réquisits derniers pour l'élucidation de l'intersubjectivité constituante. Au contraire, selon Scheler, en vertu de la distinction de principe entre la personne dans son essence et le corps objectal, la personne commune appartient au même titre que les personnes individuelles au

plan personnaliste des valeurs et, par voie de conséquence, à celui de l'être. Elle n'est pas un simple titre pour désigner une expérience sociale concrète et indivisible, sinon elle n'aurait d'autre sens que celui d'une dénomination de ce dont les composantes ontologiques seraient les personnes singulières. Or, l'ontologie de la personne commune montre qu'elle est douée de propriétés comparables à celles de la personne liée au corps individuel, et qu'elle subsume celle-ci, la dépassant, en quelque sorte, en dignité et en puissance.

Le problème posé ici est, on le reconnaît facilement, celui de la résolution personnaliste de la « conscience collective » chère à la sociologie positive ; pour qu'il n'y ait pas d'actes ni de réalités suprapersonnelles, il faut bien que nous puissions attribuer aux collectivités elles-mêmes une personne, et le fait que la personne n'a pas été fixée par essence au seul individu permet d'opérer le passage du plan du singulier à celui du collectif. « Il faut donc distinguer dans la personne elle-même une personne singulière et une personne commune, qui sont en relation mutuelle et réciproque ». (*Le formalisme en éthique...*, p. 522.)

Mais l'idée d'une « personne commune » reste tout aussi indéterminée et insatisfaisante que celle de « conscience collective », à cela près qu'elle donne l'illusion d'avoir rattaché à un être ce que la conscience collective exprime d'une manière purement formelle. En fait, cette notion permet à Scheler d'opérer un choix entre différents types d'existence sociale, en distinguant ceux qui méritent le titre d'existence personnelle, et ceux qui apparaissent comme une simple coexistence entre des personnes individuellement séparées. C'est l'affirmation du primat de la communion affective et vitale sur des formes de communication qui préservent au contraire l'autonomie des personnes individuelles. Plus profondément, il est permis de penser

que la notion de personne commune ne parvient même pas à rendre compte, sinon à la faveur d'une pétition de principe, de la constitution de ces « communautés » elles-mêmes. Car, tout de même, ces communautés peuvent se dissocier concrètement en une pluralité d'individus, et pour comprendre la fusion de ces individus en une personne, il sera toujours nécessaire de rendre compte d'abord de la structure de communication qui les unit. L'apriorisme de la personne commune apparaît donc comme un voile jeté sur la connaissance de ces interrelations structurées plutôt qu'il ne sert à leur éclaircissement dernier. Si nous voulons « poser sur ses pieds » le problème des rapports entre la communauté et la personne, nous sommes renvoyés à cet autre problème plus général et tout différent dans son principe, qui est de comprendre comment, au sein d'un groupe donné, l'individu accède au statut personnel et à la conscience de lui-même comme personne. Mais cela ne signifie plus que la relation interpersonnelle soit donnée comme un *a priori* ; elle est bien plutôt elle-même constituée, elle apparaît comme un résultat d'une évolution historique, juridique, etc...

La possibilité même d'une telle référence historique suffit à montrer la relativité des concepts schélériens et que la racine profonde de la communication ne saurait être donnée sur le plan interpersonnel. Aussi le personnalisme, qui accorde à la communication une place centrale, fait-il subir aux données de l'analyse, qu'elle soit positive ou phénoménologique, un constant déplacement, affecte toute situation concrète, bien plus qu'il ne l'éclaire, d'un *effet de dissimulation*.

Les critiques que Scheler adresse, par exemple, à la société capitaliste, entendue exclusivement comme la forme actuelle de la « société industrielle » ne sont pas dirigées contre le système socio-économique, car elles concernent au même titre une société socialiste et même d'une façon

générale toute forme de démocratie. Leur objet est le développement objectif des forces matérielles de l'humanité, qui s'accompagne d'une objectivation de ce monde et d'un accès à la conscience de soi comme sujet du monde, et se traduit sur le plan social par des systèmes qui isolent les individus en les dépouillant de leur contenu personnel, ne laissant subsister, en présence d'une unité formelle (celle de l'État) que des pluralités individuelles. La constatation de la mécanisation, de l'éparpillement des individus, de leur isolement réciproque, un des thèmes privilégiés des philosophies contemporaines de la communication, est, certes, parfaitement valable dans son principe ; mais exposée dans sa plus grande abstraction, elle ne conduit qu'à des truismes ou à des choix réactionnaires. Comme ce sera aussi le cas chez Jaspers *(La situation spirituelle de notre époque)*, la solution du problème envisagé par Scheler est orientée vers une nostalgie du passé, des formes de communauté dissoutes, d'une vague « communion vitale ».

Or, pour nous en tenir simplement à une problématique théorique dans le champ de la phénoménologie, avons-nous le droit de choisir la voie d'une telle restauration, sans tenir compte de la possibilité qui est précisément donnée à l'homme, dans sa situation déchirée, d'accéder, par-delà les communautés partielles, à la conscience de sa destination universelle ? Avons-nous le droit de faire en arrière le pas fait déjà par Kant en avant, lorsqu'il affirme, contre la pluralité des valeurs « matérielles », la possibilité et la nécessité pour le sujet de se saisir dans sa forme pure, par-delà les sphères particulières de l'existence immédiate ?

La communication ne peut devenir un problème personnaliste que dans la mesure où a été déjà explicité le rapport du sujet au monde et, par voie de conséquence, celui des sujets entre eux. Et il va de soi qu'en parlant

du sujet, nous ne pouvons plus parler de la subjectivité empirique et psychologique limitée à des intuitions discrètes, mais de la subjectivité qu'atteint une réflexion sur les origines, de *la subjectivité transcendantale*. Si, dans l'analyse phénoménologique, la personne peut apparaître comme une donnée d'essence relativement à l'empirique, elle relève elle-même d'une interrogation plus radicale : celle qui permet de traduire *l'attitude personnaliste* devant une conscience se proposant à la fois comme conscience des personnes, du monde objectif et de leur liaison.

En faisant la phénoménologie de la personne, nous avons cru atteindre un être, celui de l'autre en tant que tel, alors que nous n'avons atteint qu'un sens et qu'une valeur attribués, une idéalisation, et la réflexion nous incite à dépasser, vers une autre origine, la couche de cette idéalisation.

III. - **La communication, problème transcendantal**

Gardons-nous d'un contre-sens de principe qui consisterait à prendre pour fil conducteur des analyses phénoménologiques une « démonstration » ou une « déduction » de l'existence de l'autre. Et même de limiter ces analyses à la description des liens qui nous rattachent intentionnellement aux autres. Cette description, et la constitution de l'autre, interviennent dans le cadre plus général de l'*élucidation du fondement de l'unité du monde* dans lequel nous vivons selon « l'attitude naturelle ». La préoccupation essentielle de Husserl est de soustraire cette unité à sa subsomption sous une ontologie *a priori*, telle que la construisent les sciences objectivement orientées vers le monde, et de dévoiler la subjectivité qui la fonde. Mais nous ne pouvons, sans plus, identifier cette subjectivité à la communauté spirituelle interpersonnelle qui « a » le monde comme monde ambiant, cette commu-

nauté étant en effet une transcendance pour l'immanence de la conscience vécue dans laquelle elle se confirme. Nous ne pouvons pas l'admettre comme une donnée dernière et irréductible, quoique nous ne puissions pas non plus la récuser. C'est que l'ego transcendantal ne la réduit pas, pas plus qu'il ne forme une de ses parties ; il ne la supprime pas, mais il justifie l'accord de communication qu'elle comporte par celui des ego transcendantaux communiquant entre eux. Pour que j'attribue un ego transcendantal à un autre, il est donc nécessaire que je porte en moi un sens permettant cette attribution. Et, par suite, que l'individualité de mon ego transcendantal ne puisse être entendue comme la sphère privée d'un individu séparé des autres.

Pour comprendre le sens de la *constitution de l'autre en moi* et de la formation de la communauté intermonadique transcendantale telle que nous les trouvons le plus systématiquement exposés dans la *V^e^ Méditation cartésienne* de Husserl, il est nécessaire de dégager le caractère propre de la réduction transcendantale et de l'ego qui l'accomplit. Et d'abord de les libérer de toute implication psychologique mondaine, qui transformerait le retour à l'ego en une relativisation.

La distinction entre le psychologique et le transcendantal est un des thèmes principaux de la phénoménologie. Elle est pour Husserl d'une telle importance qu'il s'attachera constamment à la reprendre et à l'expliciter, tant la notion de subjectivité transcendantale peut donner lieu en effet à des erreurs d'interprétation. A cet égard, les premiers exposés d'*Ideen I* s'entourent d'une certaine ambiguïté. La réduction est-elle accomplie par un sujet personnel, au nom de ce sujet et pour lui seul ; le caractère concret de l'ego, par rapport à un *Je pense en général* ne réside-t-il pas dans le fait que cet ego retient des éléments d'ordre psychologique, que sa conscience

est la conscience interne d'une sphère privée ? Fait qui entrerait en contradiction avec l'universalité d'une réduction valant pour tous et pour tout l'être et non seulement pour une région de l'être.

C'est cette ambiguïté que E. Fink s'attache à dissiper dans un article des *Kant-Studien*, en distinguant entre les différents niveaux où s'affirme le Je, comme *homme ou être psychique*, comme *moi transcendantal* intentionnellement dirigé vers le monde dont il admet les significations prédonnées comme *spectateur* effectuant *l'époché* en libérant la dimension constitutive du transcendantal. Seul le troisième niveau est celui de la subjectivité absolue pour laquelle est le monde. Elle se différencie de l'être homme, de mon individualité particulière ; c'est elle qui est atteinte dans l'attitude transcendantale proprement dite, où rien de ce qui est constitué ne peut être admis. La réduction n'est pas une limitation à la sphère privée de moi-homme, mais un dépassement. Si la subjectivité constituante est absolue, c'est qu'en elle le je mondain cesse de fonctionner comme tel (*Kantstudien*, XXXVIII, 1933).

Mais en quoi consiste cette non-mondanité du Je ? Si nous anticipons sur les résultats d'une réduction parfaitement achevée, nous voyons que celle-ci conduit à un Je qui est plus Je, pour ainsi dire, que le Je de ma personne psychologique et humaine car ce dernier Je m'isole parmi une « multiplicité d'âmes isolées réduites à leur intériorité » (Husserl, *Krisis...*, p. 258), tandis que le Je transcendantal n'accepte d'autre intériorité que la mienne propre, qu'il est un Je originaire, un *Ur-ich* ; d'autre part, il ouvre la subjectivité ainsi atteinte aux autres subjectivités, révèle le sens authentique de la subjectivité transcendantale comme *intersubjectivité* transcendantale.

« Une subjectivité transcendantale possible en général, écrit Husserl dans une étude sur Kant, ne doit pas être

simplement comprise comme une subjectivité singulière, mais aussi comme une subjectivité communicative possible et suprêmement comme une subjectivité telle qu'elle rassemble en une totalité possible une multiplicité de sujets transcendantaux individuels » (*Erste Philosophie*, Husserliana, VII, p. 257).

Certes, il y a là paradoxe. Et c'est bien en tant que *paradoxe* que Husserl traite ma double appartenance au monde, dans lequel je me trouve parmi les autres, et à la subjectivité constituante (*Krisis...*, p. 182). Je ne peux exclure d'un univers psychique fermé sur soi un monde extra-psychique. Comprendre la liaison de la subjectivité au monde « extérieur » demande un changement radical d'attitude, une exclusion de tout ce qui était encore sous la dépendance de l'être mondain dans la « purification » du psychisme, compréhension à laquelle nous fait accéder l'*universalité* de l'*époché*, son moment authentique, qui traduit le « phénomène-monde » devant la subjectivité.

Alors l'*a priori* de la présence humaine qui constitue notre horizon, inséparable de notre être-homme individuel, se change en une pénétration réciproque intentionnelle de sujets ayant le monde en commun. L'intersubjectivité anonyme, acceptée passivement par la conscience, sort de son anonymat pour se révéler comme une co-subjectivité transcendantale, puisque, dans l'époché universelle, la subjectivité que j'ai atteinte échappe à toute limitation mondaine. Et pourtant il s'agit bien d'un ego unique et même du seul ego absolument unique, apodictique, mais qui, parce qu'il a libéré toutes ses intentionnalités aveuglées par l'être mondain ne rencontre plus d'obstacle entre lui et les autres ego. Que l'intersubjectivité transcendantale soit le prolongement de la subjectivité ainsi réduite à l'absolue unicité, cela résulte du fait que ce qui est extérieur dans la position naïve est transformé en pénétration intentionnelle.

La pleine concrétisation de l'intersubjectivité transcendantale naît donc sur la base de la subjectivité égologique. Quoique la subjectivité transcendantale ne puisse être atteinte que par une abstraction, celle de l'*époché*, mais parce que cette abstraction est l'élimination de ce qui nous rend aveugle à l'activité constituante et à l'universalité de la subjectivité, elle conduit au concret même : le sujet avec toutes ses intentionnalités et particulièrement celles qui sont dirigées vers les autres sujets. Par contre, une attitude comme celle de la psychologie courante, ou celle de la philosophie traditionnelle est une abstraction par rapport à l'être concret du monde et de la subjectivité « ayant » le monde. Et le défaut essentiel de cette abstraction était de nous fermer au problème de « l'autre » de la communauté intersubjective, en supposant que le monde pouvait être notre propre production personnelle, celle de notre âme, de notre être homme dans le monde. Il convient donc de comprendre, avant toute autre démarche constitutive, que la réduction ne livre pas *ma* subjectivité privée, mais est un changement d'attitude dans lequel le monde est impliqué comme monde d'expérience possible. *Ego Cogito*, cela ne veut pas dire *mon* être, ma vie de conscience au sens de vie limitée au flux immédiat de ma conscience, cela veut dire *ego cogito cogitata* et, parmi ces *cogitata* est impliqué l'autre, comme induit à partir de son corps vivant servant d'index pour une subjectivité étrangère inséparable de moi comme autre ego, comme vis-à-vis. Il s'agit là d'une *Einfühlung transcendantale*, en vertu de laquelle j'attribue à l'autre la conscience transcendantale et peux inclure celle-ci dans la réduction :

« Car non seulement moi, qui suis le sujet de la réduction phénoménologique, gagne par cette voie moi-même comme je transcendantal, mais aussi j'accède à la subjectivité étrangère, à l'intersubjectivité transcendantale ou, comme nous pouvons dire aussi à la totalité-Je *(Ichall)* transcen-

dantale, communauté transcendantale de je individuels appréhendés ». (*Erste Philosophie*, t. VIII, p. 129).

Cette mise en évidence des intentionnalités dirigées vers autrui et conduisant à l'attribution à celui-ci de la subjectivité, à un élargissement de la subjectivité transcendantale en intersubjectivité, est de même sorte que celle qui permet à l'ego de ne pas rester enclos dans l'acte momentané qu'il accomplit, mais de se transcender vers d'autres contenus temporels ; c'est un même principe qui confère à l'ego la temporalité et qui lie les ego en une intersubjectivité.

Mais s'il y a là un même principe, une commune condition de possibilité, nous ne pouvons toutefois penser qu'il s'agisse dans la constitution de la conscience du temps et dans la constitution de l'autre d'une opération identique. Ces deux opérations sont *analogues*, elles ne se recouvrent pas. Il nous paraît essentiel de marquer cette différence pour éliminer une première objection de principe dirigée contre la signification et la spécificité de la constitution de l'intersubjectivité transcendantale : c'est que la dimension intersubjective serait déjà atteinte au moment où l'ego individuel est en possession de son *eidos*. Cet *eidos* est le pôle identique de l'ego transcendantal, dont la transcendance au sein de l'immanence vécue est comme un « résidu » de la réduction. Dans les analyses d'*Ideen* et des *Méditations cartésiennes*, l'*eidos* apparaît comme le résultat d'une variation eidétique des différents ego possibles en moi, sur la base de ces diverses expériences vécues temporelles, et aussi d'autres expériences possibles de moi-même. L'*eidos* ego comprend donc en lui-même la possibilité d'un dépassement par le je transcendantal de la sphère privée de ma conscience actuelle et de mon être particulier.

Mais l'*alter* ego est-il impliqué dans une idéation comme un des ego possibles ? Oui, si l'on entend par là

que la constitution de l'autre est l'explicitation d'une implication intentionnelle de ma subjectivité transcendantale. Non si l'on entend que l'autre ne serait, pour Husserl, qu'un « moment » de mon *eidos*, que celui-ci serait le Je universel qui peut se passer de l'actualisation d'autrui. L'originalité de la position husserlienne, par rapport aux philosophies du Je universel qui ne prennent pas la communication pour thème, est précisément d'expliciter ce qu'il faut entendre par cette universalité, et de nier que le sujet individuel puisse devenir sujet du monde objectif s'il ne se lie pas aux autres sujets *intentionnellement*. Ces intentionnalités sont des « potentialités » spécifiques appartenant au champ de la conscience transcendantale ; elles sont dirigées vers l'autre et non pas vers moi-même : « Je me représente comme différent, je ne m'imagine pas comme autre » (*Médit. cart.* § 34, note 1).

Sur cette distinction s'articule tout le développement de la constitution des autres, qui a pour fin de montrer que ceux-ci ne se réduisent pas à de « simples moments de mon propre être transcendantal » (*Logique formelle et logique transcendantale*, p. 324).

Mais, par ailleurs, ce serait transgresser le principe phénoménologique, celui de l'élucidation rationnelle du monde que « d'ouvrir » ma sphère transcendantale pour y faire « entrer » quelque chose d'étranger. La jonction entre la seule voie rationnelle qui est celle de la démarche continuellement légitimée de la méditation et le motif rationnel qui est l'existence des autres et la communauté des sujets ne peut s'opérer qu'au sein de la réflexion elle-même. La réduction, l'épochè, étant la démarche qui élucide, une nouvelle épochè « dans l'épochè » est nécessaire pour l'élucidation des subjectivités étrangères. Elle est la réduction de tous les sens constitués du monde objectif permettant de dégager les intentionnalités propres dirigées vers autrui, celles en vertu desquelles je ne

l'admets plus seulement comme hypothèse, mais comme autre ego transcendantal existant. A partir de là se développe le processus de constitution qui, à travers la complexité apparente du texte husserlien, peut se résumer d'une manière simple :

« C'est par suite d'un transfert apprésentatif que le corps organique étranger se manifestant dans la sphère primordiale de l'ego conduit pour moi à la constitution de la vie psychique de l'autre et, ensuite, à la constitution de l'autre comme ego transcendantal ». (A. Schutz, *Le problème de l'intersubjectivité chez Husserl.*)

La subjectivité s'actualisera alors comme communauté intentionnelle transcendantale ou communauté intermonadique.

La légitimité du processus repose donc sur deux articulations essentielles : la « seconde époché » et « l'apprésentation » de l'autre. C'est en fonction d'elles que l'on peut donner un sens à la « constitution transcendantale des subjectivités étrangères » comme « condition de possibilité de l'existence pour moi d'un monde objectif » (*Médit. cart.*, § 44).

Si nous rendons pleinement évidente la proposition que la seconde réduction dégage, à savoir « que tous les modes de conscience qui m'appartiennent ne sont pas tous des modes de la conscience de moi-même » (*ibid.*, § 48), proposition qui n'est que la réaffirmation de la persistance de l'intentionnalité dans la « sphère primordiale », l'idée d'une « constitution » de l'autre ne présente aucune contradiction. Bien plus, « admettre que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu'autres est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existences » (§ 56). En moi comme ego transcendantal donnant un sens, mais à

partir de moi en tant que corps ayant un espace environnant.

On notera que l'analyse husserlienne rétablit, dans son interprétation de l'*Einfühlung*, des notions d'association (sous la forme de « l'appariement » ou « accouplement associatif » et d'analogie, « transfert analogique », l'autre comme « analogon »). C'est là une « synthèse passive » dont le concept unificateur permet de comprendre comment les données du monde préobjectif dans lequel l'autre s'apprésente dans son corps et sa spatialité sont toutes pénétrées de subjectivité transcendantale comme celles du monde objectif. La constitution « antéprédicative » n'exige aucun raisonnement ; qu'elle soit constitution et non réception, passivité pure, est le caractère de cette genèse qui me donne, dans la couche inférieure de l'effectivement vécu, la certitude de la coexistence spatiale de l'autre, dans un même contexte, une même nature. Car je n'ai pas « deux sphères » séparées l'une de l'autre « une seconde sphère avec une seconde nature, pour me demander ensuite comment arriver à concevoir les deux sphères comme modes de présentation de la même nature objective » (§ 55). Par l'apprésentation, l'identité de ma nature « primordiale » et de la nature représentée par les autres est nécessairement établie. En découlent l'unité de la nature objective et la temporalité commune en tant qu' « omnitemporalité ». Une première série d'analyses intentionnelles conduit ainsi à une nature objective dans laquelle seule une communication proprement dite peut avoir lieu. Je ne peux communiquer avec autrui que dans un espace, un temps que nous avons en commun. La voie suivie par la constitution de cette nature ne laisse plus alors de doute à l'égard de l'existence de l'autre lié intentionnellement à nous. Le « pour nous » du monde objectif n'est pas un simple titre, un index vide. La constitution « en moi » de l'autre n'a pas supprimé son sens

d'être ; au contraire elle le révèle. C'est avec l'autre en tant qu'*être* que je suis en communauté intentionnelle quoique l'autre conserve son indépendance monadique, sa transcendance qui n'est pas celle d'une chose, mais bien celle d'un ego. D'une part, je me suis objectivé en tant qu'homme existant avec les autres et sur le même plan. Mais, d'autre part, *comme c'est en moi* que j'ai constitué les autres, j'ai *pénétré ainsi intentionnellement* leur être en tant qu'ego transcendantal, et je forme avec eux un « *nous* » transcendantal qui porte le monde objectif :

« L'intersubjectivité transcendantale possède, grâce à cette mise en commun une sphère d'appartenance intersubjective, où elle constitue d'une manière intersubjective le monde objectif ; elle est ainsi, en qualité d'un nous transcendantal, sujet pour ce monde, et aussi pour le monde des hommes, forme sous laquelle ce sujet se réalise comme objet » (§ 49).

Dans ce « nous » le sens universel de la subjectivité transcendantale s'actualise, mais il ne peut être *réalisé* comme une autre instance métaphysique suprême. Il n'est rien d'autre que la *totalité des Je* (Cf. *Krisis...*, pp. 416-417).

Totalité qui s'étend aussi bien au temps qu'à l'espace, à l'ensemble des « mondes » vécus qui ne forment, en fait, qu'un seul « monde de la vie » (*Lebenswelt*). Dans les développements de la *Krisis*, Husserl montrera comment l'intersubjectivité transcendantale est à l'œuvre dans l'histoire. C'est parce que l'histoire humaine est transcendantalement constituée qu'il peut y avoir une communication historique, au lieu que la conscience soit à chaque fois perdue dans des visions du monde ou dans des « figures ». Car la subjectivité transcendantale « n'est pas une figure de la culture historique », pas plus qu'elle n'est une partie du monde.

IV. - Examen de la théorie transcendantale

Qu'est-elle donc alors ? Comment pouvons-nous à la fois l'attribuer à *nous-mêmes* et *aux autres* et à une *totalité* intersubjective ? N'y a-t-il pas contradiction dans le fait que *nous ne communiquons que lorsque nous sommes hommes dans le monde*, alors que pourtant nous ne pouvons *fonder* la communication qu'en tant que nous sommes *sujets transcendantaux* ?

La communication pose un problème philosophique qui engage la situation de l'homme comme *homme* dans le monde et *sujet* du monde. Or, comme le remarque Husserl dans les *Méditations cartésiennes* :

« Le problème d'une ontologie apriorique du monde réel est un problème unilatéral et, dans le sens le plus profond du terme, n'est pas un problème philosophique. Car un *a priori* ontologique de ce genre prête bien une intelligibilité relative au fait ontique du monde empirique dans ses « contingences », celle de la conformité nécessaire de sa structure à des lois essentielles données à l'intuition, mais elle ne lui prête pas une intelligibilité philosophique, l'intelligibilité transcendantale. La philosophie exige une explicitation qui porte sur les nécessités essentielles dernières les plus concrètes. Ce sont des lois essentielles qui déterminent la manière dont le monde objectif plonge ses racines dans la subjectivité transcendantale, c'est-à-dire des lois qui, d'une façon concrète, rendent compréhensible le monde en tant que sens constitué » (§ 59).

L'élucidation de la constitution de l'autre fournit la base concrète, effectivement vécue quoique voilée, à partir de laquelle de telles « ontologies » du monde de la culture, de l'histoire, peuvent prendre sens. Dans les phénomènes culturels, dans les instruments de communication les opérations premières sont « sédimentées ». Elles le

sont également dans les idéalisations scientifiques qu'il est toujours nécessaire de réactiver sur la base des activités concrètes pratiques et intersubjectives qui leur ont donné naissance, quoique, sur le plan naturel, les sédimentations forment des unités idéales qui ont leur autonomie. C'est surtout dans la *Krisis*, dans *Ursprung der Geometrie* que Husserl a développé ces vues riches de sens. Elles montrent comment les opérations primaires de la « *praxis* » réelle se transforment en une « *praxis idéale* » qui permet d'élargir le monde ambiant et d'inclure dans son horizon une humanité une, une virtualité illimitée de communications. Car le monde, en tant que sens constitué, ne saurait offrir d'obstacle, mais au contraire il ouvre une voie toujours accessible vers les autres. Le monde vers lequel la vie personnelle est orientée n'est pas le monde *en soi*, mais le monde *pour nous*, pour la *Praxis*, c'est un monde un, identifié, objectif, monde qui est dans « l'ouverture ». C'est en lui et non au-dessus de lui que se tient l'*a priori* ontologique (*Krisis...*, pp. 22 et 365).

Or, l'affirmation de l'unité du monde découle de la constitution égologique et révèle en elle l'authentique *a priori*. Les théories métaphysiques traditionnelles (celle de Leibniz) ne pouvaient rendre compte de cette unité parce qu'elles objectivaient les « monades » et ne pouvaient expliquer leur jonction que par des lois d'harmonie. Mais, dans la perspective transcendantale, c'est un pur non-sens que d'imaginer des monades qui ne communiqueraient pas entre elles. Le fait que « je suis » détermine si d'autres monades sont pour moi « les autres » ; je ne les « crée » pas arbitrairement, je les « découvre » par explicitation de ma monade. C'est là ce que Husserl appelle un « résultat métaphysique » de la constitution et qui est, en fait, la critique de toute rêverie métaphysique concernant d'autres mondes possibles, des « intuitions » communicatives transcendantes ou un autre espace-

temps. Cette critique éclaire également le fait que nous ne puissions traiter le monde commun comme une illusion, ou comme le résultat d'un *consensus* universel, car le consensus est un phénomène du monde et ne peut fonder son unité. La *folie* ne constitue pas non plus un mode propre de communication, car elle suppose déjà la *normalité* sur laquelle seule le monde « communicatif » peut s'édifier. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de « monde de la folie » purement fermé sur soi, ne communiquant pas de quelque manière avec le monde de nous tous. Idée qui pourra recevoir une large application pratique et anthropologique (1). La communication porte donc avec elle sa propre vérité, qui est celle de la rationalité du monde résidant dans son unité.

D'une manière plus générale, la constitution de l'autre par moi, en ouvrant la conscience à un seul monde objectif de communication, interdit de traiter comme deux domaines séparés dans le principe le monde objectif proprement dit, celui dans lequel nous vivons et nous rencontrons, celui de nos corps, et un monde des valeurs qui serait le champ propre de la communication ; car les deux sont également constitués, en tant qu'accessibles à la réflexion unifiante et rationalisante. C'est dans l'unité d'un monde que les valeurs prennent place. Pour n'avoir pas vu ce lien opéré par la constitution entre les différentes régions du monde commun, les théories de l'expérience d'autrui, y compris celle de Scheler, sont passées à côté d'une élucidation radicale. Et de même, les théories d'inspiration kantienne se référant à des structures *a priori* dans la conscience, à une analytique transcendantale supportant l'unité objective du monde, car la constitution de l'autre met en question la notion même de structure *a priori*, en substituant à l'étape de l'analytique celle

(1) Dans la psychothérapie phénoménologique ; voir chap. suiv.

d'une première expérience d'autrui. « Car l'extranéité des autres est transférée au monde entier en tant que son objectivité et lui confère justement ce sens » (*Médit. cart.*, § 61).

Ce principe donne à l'unité du monde son ouverture. La philosophie transcendantale supprime dans le processus ouvert de rationalisation toute limitation. Et à plus forte raison celle du solipsisme transcendantal : « l'apparence du solipsisme est dissipée, *bien* qu'il reste vrai que tout ce qui existe pour moi ne peut puiser son sens existentiel qu'en moi dans la sphère de ma conscience » (*ibid.*, § 62). Ce « bien que » n'est pas restrictif : il éclaire la possibilité offerte à la réflexion qu'en elle l'ego méditant et l'intersubjectivité se rejoignent. Le sens opérant de la méditation se confond alors avec le sens opérant de l'intersubjectivité. La conscience n'est pas un regard absolu qui s'élèverait au-dessus des perspectives d'un monde, à l'instar du regard de Dieu. Elle ne peut affirmer l'unité des perspectives qu'au sein de cette double opération venant de moi et venant d'autrui ; cette affirmation alors n'est plus une hypothèse métaphysique, mais une évidence apodictique.

On ne manquera pas cependant de faire les réserves suivantes :

S'il est vrai que nous devons retourner, pour fonder et réactiver les ontologies, aux opérations concrètes sur lesquelles elles se fondent, ces opérations sont-elles effectivement celles que Husserl décrit ? La subjectivité transcendantale est-elle le concret dernier, les opérations fondatrices de communication sont-elles celles de la constitution sur la base de la perception corporelle ? N'y a-t-il pas chez Husserl un privilège illégitime du perçu, alors que des attitudes non perceptives semblent au contraire ocmmander notre rencontre de l'autre et le sens qu'il prend pour nous ?

C'est là, contre la constitution telle que Husserl l'a décrite, l'objection la plus fréquente, objection qui, par son ampleur, atteint le principe même de la philosophie transcendantale. En effet, le primat de la perception ne fait qu'un avec la phénoménologie transcendantale. Non que la phénoménologie husserlienne n'admette la validité d'autres attitudes concrètes, mais toutes ces autres formes d'intentionnalité sont cependant secondes : elles sont prises dans l'immanence de l'acte qui les porte et, quoique dirigées vers autrui, ne suffisent pas à nous le « donner ». Elles peuvent être « réduites » par une réflexion qui, tout en gardant leur sens de vécu pour moi, exclut la transcendance d'autrui. Or, cette transcendance, qui sert de support à toute autre édification intentionnelle ne peut se manifester qu'en tant qu'*apprésentation d'autrui dans son corps*. La constitution d'autrui sur la base de ce perçu premier n'est donc pas une réduction de toute intentionnalité d'autrui à la perception, mais une opération indispensable à la légitimation transcendantale de l'existence d'autrui et de notre unité possible avec lui. Une constitution qui prendrait pour thème l'intentionnalité affective serait toujours obligée de remonter jusqu'à la couche de l'apprésentation, sous peine de tomber dans l'illusion axiologique, de confondre une valeur subjective avec un être. Et surtout la constitution dans le perçu permet d'unifier les multiples intentionnalités dispersées dans la vie naturelle. Elle seule nous achemine de l'expérience d'autrui à la co-constitution d'un monde « pour nous », puisqu'elle situe notre appréhension d'autrui dans une première unité spatio-temporelle.

On se rend compte que le choix de la perception comme opération concrète fondamentale n'est pas arbitraire, mais découle de l'attitude transcendantale et, plus généralement, du principe phénoménologique de l'évidence qui est « donation » à la conscience de son objet.

Récuser le primat du perçu sera donc récuser la possibilité d'une fondation transcendantale de l'autre. C'est ce que feront la plupart des philosophies contemporaines d'inspiration phénoménologique. Elles chercheront à décrire des opérations concrètes plus radicales que celles qui interviennent au niveau de la perception, ou à caractériser la perception de l'autre d'une autre manière que celle qui paraît le réduire dans mon champ perceptif à son être perçu, soit que l'on fonde notre accès à l'autre sur une attitude non théorétique, soit que l'on attribue à l'autre une négativité première qui m'interdit de le « constituer » (J.-P. Sartre, dans *l'Être et le Néant*). La question sera alors de savoir si le motif transcendantal est ou non le plus fort, si c'est à lui qu'il appartient de décider de ce qu'est l'opération la plus concrète. Le seul critère décisif est ici la possibilité de la réflexion, c'est-à-dire l'unification de démarches qui ne peuvent être dissociées sans entraîner la relativisation de toutes nos énonciations. Le fil directeur en sera l'unité du monde commun et des opérations concrètes qui le fondent, unité qui se disperse dans les attitudes existentielles. Celles-ci, qu'elles reconnaissent la validité d'instants de communication, ou au contraire qu'elles nient la possibilité de toute communication, refuseront en tout cas d'établir à travers le monde ce champ continu de tension communicative que l'intersubjectivité transcendantale assure.

Enfin, bien que dans son sens le plus profond nous ne puissions refuser la rationalité de cette unité du monde, avons-nous le droit de la considérer comme « communicative » ? Lorsqu'en effet Husserl affirme la concordance entre les opérations les plus concrètes et l'unité intersubjective qui se développe et se sédimente dans le monde objectivé, n'est-ce pas là l'affirmation de principe d'une *continuité* qui ne peut être à tout moment élucidée ? Entre le principe de la constitution de l'autre et les objectivations dans le monde, il y a une *faille* que les analyses

transcendantales ne permettent pas de combler. L'ego méditant peut toujours réactiver des sens, mais reçoit-il autre chose que ce qui lui est transmis, sans pouvoir parvenir à identifier l'origine de ce sens ? Et, en ce cas, admettre un « non-constitué » est briser la continuité réflexive dans son identité avec la continuité de l'activité constituante, dont le concept même ne peut être maintenu qu'à la faveur d'une *illusion transcendantale*.

Parce qu'en dernière analyse elle ne peut, dans sa rigueur, que faire surgir toujours à nouveau, à l'horizon de la réflexion un *non-constitué*, la constitution de l'intersubjectivité transcendantale selon Husserl a été généralement rejetée par les phénoménologues contemporains.

C'est en raison de l'objectivité des structures de communication et de l'impossibilité d'une réduction subjective des « nous » prédonnés dans la communauté que A. Schutz par exemple refuse la constitution. Analysant en détail le cheminement de la *V^e Méditation*, il conteste à la fois la possibilité d'une *épochè* radicale et la constitution de l'autre au sein du moi. On ne peut exclure tout l'étranger dans son être et dans son sens ; si l'autre peut apparaître dans son corps, c'est qu'il n'a pas été réduit, que, par suite, la constitution porte sur une réalité conservée, déjà présente.

Une *épochè* radicale ne peut pas nous permettre de sortir réellement de la subjectivité et encore moins nous apporter ce qui est la marque d'une intersubjectivité réelle : la réciprocité. Il est alors impossible de comprendre la formation égologique d'une communauté transcendantale authentique, une communauté « transcendantale » n'a pas de sens. La communication ne peut avoir lieu que dans le monde naturel et c'est seulement comme communication entre hommes réels que Husserl peut en parler. La notion même d'une pluralité de « moi transcendantaux » est trompeuse : elle suppose possible une « déclinabilité » de la subjectivité transcendantale, ce qui est

précisément en question. Ce que parvient à montrer Husserl est, tout au plus, qu'un *moi* transcendantal « peut savoir » quelque chose d'un *toi* transcendantal, mais non comment, par eux, pourrait être fondé un « nous » transcendantal, car, la mise en communauté des deux présuppose déjà ce « nous » auquel elle renvoie.

Mais peut-on parler d'une manière sensée, d'une pluralité d'ego transcendantaux ? « Le concept d'ego *transcendantal* peut-il être pensé autrement qu'au singulier ? » (*loc. cit.* in *Cahiers de Royaumont*).

L'*alter ego* n'est donc qu'une modification de l'*eidos ego*, il reste une pure idée ; en multipliant les ego transcendantaux, on transfère ce qui est valable sur le plan mondain au plan transcendantal qui ne vaut que pour le « spectateur » de l'*époché*. Quant à la communauté, elle ne saurait donc être transcendantalement fondée. Renversant l'attitude husserlienne, A. Schutz montre la nécessité pour les sciences sociales d'une « ontologie du monde de la vie » qui n'a besoin pour se constituer d'aucune réduction.

« On peut supposer que l'intersubjectivité n'est pas un problème de constitution à résoudre à l'intérieur de la sphère transcendantale, mais une donnée du monde de la vie. Elle est la catégorie fondamentale de l'être de l'homme dans le monde et, par là, de toute anthropologie philosophique... La possibilité de la réflexion sur soi-même, la découverte du moi, l'aptitude à effectuer l'époché, mais aussi la possibilité de toute communication et de l'établissement d'un monde ambiant communicatif, tout cela est fondé sur l'expérience originaire de la relation sur le mode du « nous »... Seule une telle ontologie du monde de la vie et non une analyse transcendantale de constitution permettra d'éclairer cette relation d'essence de l'intersubjectivité qui forme la base de toutes les scien-

ces sociales, encore que ces dernières ne la supposent le plus souvent que comme un simple être donné non soumis à un examen probatoire, c'est-à-dire comme allant de soi » *(ibid)*.

Par des voies en définitive convergentes, à la thèse husserlienne selon laquelle la subjectivité constituante pénètre de part en part toute réalité, y compris celle du corps et celle du langage, M. Merleau-Ponty oppose l'irréductibilité du monde vécu pré-scientifique pré-objectivité, monde de communication toujours incertaine et inachevée, sur lequel se détachent des attitudes subjectives provisoires *(Phénoménologie de la perception*, chapitre IV). Par là, le problème husserlien d'une intersubjectivité transcendantale monadique est bien effectivement dominé, car la subjectivité transcendantale n'est plus traitée comme origine, mais comme résultat, comme un pur savoir révélé à soi et aux autres. Le véritable transcendantal, la source des transcendances, serait plutôt le monde naturel et social dans lequel la vie se réalise comme ambiguë, comme une « résolution de l'événement en perspectives », sans que nous puissions affirmer une omnicommunication ni une prise de conscience philosophique absolue de significations équivoques. La coupure entre monde vécu et monde objectif est ici opérée de tout autre manière que chez Husserl : il n'y a pas de rationalisation progressive, mais divorce entre l'effectivement vécu toujours discontinu et la continuité d'un monde objectif qui seul relève d'une conscience transcendantale mais en tant que construction conceptuelle.

Ces différentes critiques introduisent dans un des domaines le plus obscur de la philosophie husserlienne une incontestable clarté. Mais n'est-ce pas au prix du sacrifice de son *sens spéculatif* ? En effet, elles tendent à ramener le sens et la portée de la méthode phénoménologique à une

simple distinction entre le monde tel qu'il est représenté, objectivé, par les idéalisations scientifiques, et le monde vécu, considéré dans son immanence irréductible. Ce faisant, elles facilitent sans doute la tâche d'une anthropologie d'inspiration phénoménologique. Elles négligent toutefois ce point essentiel de la doctrine husserlienne et qui apparaît avec une particulière netteté dans la théorie de l'intersubjectivité transcendantale, à savoir que les actes de conscience pré-objectifs, pour être plus primitifs que les actes de conscience objectivante, ou de conscience théorique, ne doivent pas moins être soumis également au traitement de la réduction. Le transcendantalisme ne laisse pas subsister le monde vécu comme tel. Admettre, comme le fait Merleau-Ponty, dans le domaine de la communication, la facticité pure du monde pré-objectif c'est, en refusant de pousser la réduction jusqu'au bout, rendre énigmatique l'existence, à partir des perspectives plurales, d'une nature et d'un univers communs. C'est identifier l'expérience psychologique et l'expérience constituante. Or, le pré-objectif qui survit, certes, chez Husserl, à la réduction, ne survit pas de la même manière que le psychologique, qui *précède* l'objectif dans le monde naturel. Il survit en tant qu'il se situe radicalement au-delà de l'opposition entre l'objectif et le non objectif et les fonde également l'un et l'autre. Cette « nuance » ne peut être négligée. C'est elle qui supporte la différence entre la psychologie phénoménologique et la philosophie transcendantale. C'est elle qui conduit à mettre en question d'une façon radicale l'intersubjectivité anonyme qui règne dans le monde vécu, et à rechercher le fondement transcendantal subjectif de l'anonyme dont le pur théoricien de la phénoménologie transcendantale ne peut admettre la simple facticité.

Cette entreprise est peut-être, dans le cadre de la philosophie transcendantale, illusoire. Nous devons toute-

fois prendre en considération son sens, si nous voulons maintenir l'unité de l'expérience humaine, au lieu de la voir se disperser en une multiplicité de perspectives existentielles. Aussi pouvons-nous mettre en question l'*être* de la subjectivité transcendantale, non le *concept* qui la comprend. Nous sommes dans le monde *parmi les autres*, mais nous sommes aussi *sujets du monde* et constituant ensemble un monde pour tous. Husserl a éclairé singulièrement la seconde partie de cette proposition, en lui sacrifiant la complexité de la première. Et c'est cette complexité que les critiques contemporaines mettent seule en évidence, mais en omettant de rendre compte cette fois de l'exigence rationnelle incluse dans l'idée d'une unité.

Nous pressentons l'impossibilité de sacrifier l'un des termes du problème à l'autre. La contradiction existant entre eux n'est pas celle d'une exclusion réciproque, d'une alternative. Qu'elle ne puisse être résolue au sein d'un même sujet est le signe d'une *dialectique* que la philosophie transcendantale a ignorée mais qu'elle porte implicitement en elle. C'est pourquoi, en dépit de sa contradiction interne, *en raison même* de cette contradiction, elle garde pour notre temps une valeur incomparable.

CHAPITRE III

PROBLEMES ONTOLOGIQUES DE LA COMMUNICATION

STRUCTURE DU *DASEIN*

L'impasse de la phénoménologie constitutive, en ce qui concerne le passage du moi à l'autre moi est une impasse ontologique. Toute relation intersubjective rencontre une relation d'être à être dont l'explicitation brise le cadre dans lequel s'enferme le sujet percevant. Nous cherchions à comprendre comment le sujet sort de soi, s'ouvre sur l'autre en tant que tel, l'autre sujet ; nous découvrons l'impossibilité de justifier absolument qu'il y ait ouverture réelle, que l'être-sujet fasse autre chose qu'élargir sa compréhension de soi en admettant des contenus ayant le « sens d'autrui ». C'est là le vice inhérent à toute théorie de la connaissance qui prend origine dans le sujet percevant et se trouve bloquée par les exigences de sa logique interne. Mais le primat de la théorie de la connaissance, qui a marqué tout l'idéalisme transcendantal depuis Kant ne peut-il lui-même être mis en question ? S'il peut l'être, ce ne sera qu'à la faveur d'une conversion des perspectives tout aussi radicale que celle qui conduit la phénoménologie de l'attitude naturelle à l'attitude transcendantale. Sans doute est-il possible de rejeter purement et simplement l'attitude trans-

cendantale dans son principe, et d'affirmer qu'à un certain niveau de l'analyse la réflexion est nécessairement ramenée à une attitude naturelle ; elle se tourne alors vers « l'homme », vers ses relations admises comme des faits irréductibles, elle demande à l'étude de l'homme vivant dans le monde, à une *anthropologie naturelle*, ce que le transcendantalisme ne peut lui apporter. Mais il reste vrai aussi qu'une *anthropologie philosophique* ne peut se contenter d'une investigation purement empirique : elle se heurte à des questions de structure, en l'occurrence celles des structures de communication et plus généralement à la question de son propre objet : quel est l'*être* sur lequel elle porte, l'homme dans son individualité ou l'homme dans sa relation avec les autres, caractéristique de la vie concrète ?

Aussi n'est-ce pas à une anthropologie conçue empiriquement au niveau des faits livrés par une observation naturelle que la constatation de l'impasse où s'enferme la philosophie transcendantale peut renvoyer. La réduction transcendantale, et la constitution qui lui est liée, achoppent, non devant le *fait* même de la relation, mais devant une *structure d'être* dans laquelle la primauté absolue du sujet est mise en doute. Le problème ne sera plus de savoir comment, à partir d'un sujet pur conçu comme origine intransgressible, une connaissance d'autrui-sujet et, par suite, une communication avec ce sujet autre est possible, mais il concernera la totalité de cet être qui est posé à la fois dans la réflexion, la subjectivité et la relation : à quelle structure ontologique fondamentale cet être doit-il répondre pour assumer contemporainement ces diverses possibilités, quelle est sa possibilité dernière, se réalise-t-il pleinement dans la subjectivité ou l'intersubjectivité, dans la solitude ou la communication ?

Conversion ontologique, conversion anthropologique également, dans la mesure où l'anthropologie pourra à

son tour se tourner vers une telle analyse et lui demander des structures pour la compréhension de son propre objet.

Notre étude portera au cours de ce chapitre et du suivant :

— sur le passage d'une analyse transcendantale à une analyse existentielle des rapports de communication,
— sur la relation entre une analyse existentielle et une ontologie fondamentale,
— sur l'éclaircissement apporté par une ontologie de la communication à une anthropologie concrète.

I. - L'analytique heideggerienne du Dasein et le problème de la communauté

La perspective antisubjectiviste dans laquelle s'inscrit la réactivation par Heidegger du projet fondamental de la phénoménologie le conduit à définir l'existant comme *Dasein*, terme que, justement parce qu'il ne correspond plus à la délimitation classique entre essence et existence, ni à celle entre le sujet et son monde, nous maintiendrons dans son indétermination sémantique. Par la voie d'une analyse d'un nouveau style, la *Daseinsanalyse*, tout ce que le subjectivisme, y compris celui de Husserl, avait dissocié en objet et sujet, se trouve intégré à cette conception nouvelle de l'existence concrète. Alors que l'être en question pour le philosophe subjectif est sa propre conscience, son « sujet identique », sa personne, pour Heidegger il s'agit là d'une abstraction déjà conceptuelle, même si on veut lui conférer le privilège de l'immédiateté.

Le problème de notre existence avec autrui n'est une énigme théorique que si nous prenons pour point de départ la séparation des existences et l'ipséité des sujets. Par un changement des perspectives phénoménologiques, l'homme cesse d'être conscience en face d'un monde visé par sa conscience ; il devient être-dans le monde et en tant que

tel, lui appartiennent alors ces deux dimensions essentielles que l'idéalisme subjectif ne peut faire totalement siennes : la spatialité et la communauté, ou, dans son expression littérale, l'*être avec*. Selon l'orientation imposée par une analytique de la présence humaine concrète, la notion de structure *a priori*, irréductible à une simple « conscience de » structure prend un sens nouveau. La relation irréelle pour le sujet devient une catégorie ontologique fondamentale. Ainsi, que la spatialité n'ait pas besoin d'être constituée, mais soit une catégorie première de l'existence — et non par ailleurs un simple fait —, cela est immédiatement donné dans une analytique qui prend pour thème les conditions de « l'être-dans le monde » et les situe, non comme de pures données, mais comme des *possibilités essentielles* de cet être : sur ces possibilités, les expressions elles-mêmes nous renseignent et laissent transparaître le double sens d'une situation qui ne se résout ni en objectivité ni en subjectivité. Les choses nous sont « proches » ou « lointaines ».

Dans le *Dasein*, il y a une « tendance essentielle à la proximité ». C'est dans cet horizon et non comme données naturelles extrinsèques au sujet que les conditions techniques de l'existence, aussi bien que les rapports entre les existences, prennent leur sens. Aussi le *Dasein* est-il originellement *Mit-Sein* : cet *existential* irréductible est la condition de possibilité de toute rencontre avec autrui. Une catégorie ontologique, non un sentiment de participation comme l'*Einfühlung* ou une constitution subjective de l'autre, éclaire le fait que nous nous trouvons existentiellement et essentiellement avec autrui dans un monde commun. Par là, l'interrogation transcendantale posée par Husserl est rendue inutile, puisque « dans la compréhension du *Dasein* se trouve déjà, parce que son être est être avec *(Mitsein)*, la compréhension des autres ». (Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 123.)

Qu'un lien dans l'existence soit au fondement d'une connaissance possible, cela signifie l'inutilité d'une mise entre parenthèses phénoménologique et de la constitution qu'elle nécessite pour les autres. Mais admettre l'originalité du *Mitsein*, n'est-ce pas aussi se donner trop facilement la solution d'un problème, et même éliminer le problème ou, en d'autres termes, se satisfaire de la simple constatation d'un état de choses, constatation qui est bien d'ailleurs le présupposé de toute sociologie ou anthropologie positives ?

La présence existentielle des autres ne serait un état de choses donné dans le monde naturel, et par conséquent susceptible d'être réduit par une conscience, que si nous étions *a priori* en possession de la certitude absolue de cette conscience de soi comme donnée ontologiquement première, que si nous *savions être* l'individu et le sujet. Or, c'est justement ce que nous ne savons pas. L'être précède la conscience ; nous abordons le chemin qui doit mener à l'être en englobant l'attitude cognitive elle-même dans une plus vaste dimension. L'analyse existentielle confère, par suite, un sens nouveau et une dignité à des relations ignorées ou mises au second plan par une théorie de la connaissance : ainsi la notion fondamentale du « souci », qui définit la relation de l'existence au monde par-delà les limites assignées à la représentation. En ce sens, être avec les autres se comprend sur le fond du souci commun, du partage du monde avec les autres qui caractérise, en même temps que l'engagement de l'existence dans le monde, sa transcendance propre. Interprétée ontologiquement, l'expression d'« être-dans le monde » ne peut plus être conçue comme la constatation empirique d'un fait, mais elle est la mise en évidence d'une catégorie de la « mondanité » qui définit, en même temps qu'une transcendance, des limites. A la différence d'un idéalisme subjectif qui ouvre à une communauté

intersubjective en devenir la perspective d'une appropriation du monde dans sa rationalisation intégrale, l'analyse heideggerienne met l'accent sur une finitude de principe et c'est à partir de cette *finitude* que notre relation aux autres comme notre relation au monde doivent être comprises. Pour éclairer ce point, soulignons quelques démarches fondamentales de l'analytique existentielle : d'abord le *Dasein* est être dans le monde, c'est-à-dire que la mondanité, la *Weltlichkeit*, lui appartient. L'homme peut reculer par sa pensée et son action les frontières du monde qui l'entoure, en l'objectivant, mais ce triomphe de la science et de la technique, de la culture et de la puissance, ne le mettra pas en présence de l'être comme totalité des choses existantes, elle ne le fera pas avancer d'un pas dans l'être, au-delà de cette mondanité. C'est au contraire par une convergence vers elle de son *souci*, en l'interrogeant sur sa signification essentielle qu'il pourra aborder la question ontologique : il doit alors se rendre présente la spatialité originaire qui fait de lui, non une chose parmi les choses, ou encore une conscience connaissante et trans-spatiale, mais celui qui *habite* dans le monde, auprès des choses. Le *da* du *Dasein* exprime à la fois la vérité de l'être et le lieu où l'homme séjourne ; ce *da* n'est pas épuisé par l'activité de l'homme comme communauté technique, car la mondanité n'est pas une limite historique, mais le *fond* à partir duquel l'existence transcende. Aussi n'est-ce pas son impuissance technique qui conditionne la finitude de l'homme.

Mais ce n'est pas non plus son isolement. Ce n'est pas en se tournant vers les autres que l'individu peut dépasser sa finitude, découvrir son être authentique ou compléter son essence, et cela justement parce que les autres appartiennent d'ores et déjà à la structure du *Dasein*, et qu'à prendre l'être individuel, il est déjà en relation. Seulement cette relation, si elle assure la com-

munauté, n'a rien de la richesse ontologique que nous mettons habituellement dans le terme de communication. Précisément parce que première et non constituée, la relation présente dans le *Mitsein* détourne l'individu de la question ontologique ; s'il est « pour l'être » avant d'être « à lui-même », le problème de l'accès à l'autre se trouve du même coup dépouillé de sa séduction et de la dignité dont l'entoure une philosophie du sujet. Ainsi la structure existentielle du *Mitsein* s'exprime d'abord par une sujétion à l'égard des autres dont Heidegger développe les divers aspects dans son analyse du quotidien, du *On*, de l'impersonnel : les autres « confisquent notre être », nous leur appartenons avant d'être à nous-mêmes. La dictature du *On*, à l'œuvre dans les communications courantes est l'image même de l'*inauthenticité*. Cette donnée originaire de l'être-avec, qui se manifeste d'emblée par la prééminence, sur le je de la réflexion, du pronom impersonnel, nous conduit alors à nous interroger sur le sujet même de l'existence humaine, le « qui » *(Wer)* auquel le *Dasein* se rattache *authentiquement*. Faudra-t-il opposer de nouveau le sujet pur au *on* comme le cogito à l'anonyme ? Le *On*, dans l'analyse heideggerienne, n'est pas un rien ; il est lui aussi sujet réel, quoiqu'en dehors de sa compréhension d'être *(Seinsverständnis)* ; le *Dasein* se disperse en lui jusqu'à l'aliénation (*ibid.*, §§ 27 et 74).

Si Heidegger distingue entre le *on* et le sujet universel, ce n'est pas pour privilégier ce dernier, qui plane sur la pluralité concrète et est une fausse compréhension d'être. Le sujet universel, construit à partir du sujet identique de la vie quotidienne, n'est qu'une idéalisation extraite du *on* auquel il s'oppose : je suis, en effet, d'abord donné à moi-même comme *on*, et m'isole abstractivement de lui comme sujet mais sans le dépasser. Le *on* n'est pas non plus un genre, susceptible d'être saisi au niveau de l'espèce naturelle, bien qu'il soit le sujet à partir duquel

l'homme se conçoit comme espèce, animal raisonnable. En tant qu'existential, structure originaire, il relève de la condition mondaine. Sa positivité indique que le *Dasein* n'atteint pas dans le *on* la dimension d'un souci qui l'arrache à la satisfaction provisoire d'une apparente communication et, en lui révélant sa déréliction, lui ouvre la voie de l'authenticité. Le dépassement du *on* s'effectue, non dans le sujet idéal, mais dans l'être-soi concret. Celui-ci surgit dans une temporalité qui lui est propre, où se développent des possibilités qui n'appartiennent qu'à lui seul, et sont la marque d'une finitude que nulle réalisation au sein d'une communauté mondaine ne peut compenser. C'est pourquoi le *Wer* du *Dasein* est bien une ipséité *(selbst)*, non un sujet ni une communauté de sujets. Cet *ipse* est l'existant qui ne peut « transcender vers » l'être qu'en épuisant les possibilités essentielles qui le font soi. La voie que suit l'existence dans la recherche de son authenticité est ainsi la voie de solitude, mais elle n'est telle qu'en tant que cette solitude peut l'*ouvrir à la présence* de l'être et par suite la libérer de l'illusion subjective. Autrement dit, la solitude n'est pas choisie comme telle et opposée à la communication : *le conflit communication et solitude est dérivé* et n'a de sens que par rapport à une question ontologique fondamentale que la solitude existentielle permet le mieux d'approcher sans doute, sans être autre chose toutefois qu'une voie ouverte vers cette question.

Si l'on se situe dans cette perspective, on comprendra comment s'unissent différents aspects de la philosophie heideggerienne et en particulier une analytique existentielle privilégiant la solitude de l'existence, et une doctrine de l'être indiquant son approche, sa présence, dans des activités (poésie, art, travail, etc...), qui peuvent aussi bien être des activités communes. Mais l'aspect essentiel de la *Daseinsanalyse*, par quoi elle a imprimé sa marque dans

la pensée actuelle, est d'abord son insistance à placer l'existence humaine en présence de sa condition indépassable, de son destin individuel : elle s'oppose aussi bien à l'idée d'une communion supra-humaine, religieuse, des personnes qu'à celle du dépassement de la finitude individuelle dans une œuvre collective. Le nœud de cette analytique apparaît dans *Sein und Zeit* avec l'opposition entre le temps de la nature et la temporalité propre dans laquelle chaque destin s'accomplit. Au-delà de la continuité idéale établie par la communauté des hommes dans la clarté d'une histoire, nous découvrons dans la temporalité une possibilité propre que chaque existence doit assumer pour elle-même et qui lui confère, par principe, un caractère d'inachèvement : cette possibilité est celle de la mort que chacun doit affronter pour lui-même et qu'il ne peut partager avec les autres. La *mort* présente dans l'angoisse existentielle ne saurait être un simple moment dépassé dans une dialectique de l'espèce. Elle n'est pas un simple fait, car elle n'est réduite à un fait accepté, conforme à une norme commune et assumé positivement, que pour la conscience générale, la conscience commune du *on*. Mais, pour chacun, la mort marque sa différence essentielle, son être authentique est *être pour la mort* ; auprès de cette possibilité, tous les autres modes de réalisation du *Dasein* paraissent contingents. La mort est ma limite et la limite du sens de mon rapport aux autres (§§ 53-79).

Fixer ainsi les limites et le sens d'une rencontre et d'une communication, ce n'est certes pas les abolir et l'on peut toutefois tenter de définir une conception heideggerienne de la communication humaine dans la communauté d'existences qui ont d'abord su assumer leur être pour elles-mêmes. Il va de soi que ces communautés ne feront pas apparaître un « *nous-sujet* », et qu'elles ne se fondent pas sur une intersubjectivité, mais sur une identité de

« projet » qui peut devenir au niveau collectif le destin d'une nation, d'un peuple. Les pages consacrées dans *Sein und Zeit* à la notion d'un destin collectif portent sur la conception d'une histoire commune, envisagée non comme une œuvre associante et progressive, mais comme un destin assumé (*ibid.*, p. 384). Pour chaque existence individuelle, mise en présence de son être-pour la mort, le destin n'est autre chose que la réalisation de sa propre décision dans sa temporalité finie. En acceptant son destin, ou mieux en s'engageant en lui, au lieu de se perdre dans le monde, elle « transcende » ou, comme l'écrit Heidegger, son existence devient l'acte pour lequel elle *ek-siste*. Par là elle peut rejoindre les autres dans une co-présence définie par l'acceptation d'une destinée commune. L'être-avec passe alors, de la communauté inauthentique du *on*, à l'authenticité d'une transcendance commune, d'un *Mitdasein* au sein d'une tâche faite « dans une même équipe », ou encore une même « fidélité ». C'est là l'aspect actuel de la communication, qui ne peut être que par une présence effective, en vertu des coordonnées de spatialisation et de temporalisation propres au *Dasein*, et ne peut se promouvoir vers la communauté idéale ou abstraite des personnes ou des esprits. Dans la communication historique où se réalise le destin, l'être-avec authentique ne peut également être que par l'assomption répétée d'un projet originaire, répétition qui s'effectue dans l'instant dans lequel le *Dasein* se « temporalise ».

Une réponse nouvelle est apportée à la question que se posaient les philosophes de l'histoire et que Husserl a reprise pour son compte et cette réponse exige, comme l'exigeait la critique de la philosophie subjective, un changement radical de perspective. Comment, se demandait Dilthey, une communication historique est-elle possible, comment des consciences ou des sphères monadiques peuvent-elles, en se pénétrant mutuellement, assurer

une continuité de sens ? La réponse à ce problème se situait dans le cadre d'une psychologie du vécu, et c'est encore par sa face psychologique que l'aborde la philosophie transcendantale, puisque pour elle il s'agit encore de réactiver pour la conscience actuelle des significations passées à travers les signes où elles se sont objectivement sédimentées. L'intersubjectivité, dans sa dimension historique, conduit à l'idée d'une conscience traversant le cours de l'histoire. Mais, si nous prenons l'existence dans la plénitude de l'être-là, le primat du vécu se trouve dépassé ; il est ramené à une formation seconde. Le vécu, pour la *Daseinsanalyse*, n'est que l'état inauthentique du sujet de l'identité personnelle se découpant sur le fond de l'impersonnel. Le souci ontologique de l'analytique existentielle la conduit à traiter l'histoire, non seulement comme l'enchaînement de ce qui est subjectivement vécu *(Erlebnis)*, mais dans sa réalité d'événement, de ce qui arrive en tant que possibilité essentielle du *Dasein*. Si la conscience est présente dans l'*Erlebnis*, le *Dasein* est *Geschehnis*, l'opposition de ces deux termes marquant une différence de dimension entre l'être pour la conscience et la structure temporelle de l'être où se détermine son destin.

« En fait, l'histoire n'est ni la continuité mobile, faite de la variation des objets, ni la succession d'états vécus qui flotteraient libres de toute attache » (*ibid.*, § 75).

Elle n'est pas non plus réductible à une multiplicité de figures qu'une conscience pourrait orienter téléologiquement vers une compréhension définitive au sein d'une totalité rationnelle. Dans une « philosophie du vécu » la notion de destin ne peut être admise avec sérieux, car elle indique seulement l'objectivation de rapports que l'analyse réflexive aura pour tâche d'expliciter totalement ; les rapports humains pensés primitivement comme

destin seront explicités comme productions intersubjectives : au niveau de la communauté des esprits il ne peut plus y avoir de destin, mais une société agissante des libertés. Mais c'est là présupposer que la liberté de la conscience peut s'opposer au destin et triompher de lui. Or, destin et liberté sont corollaires, et sont marqués de la même finitude : en eux réside une tension tragique qui ne peut être résolue dans une communauté humaine quelconque ; aussi la puissance du destin n'apparaît-elle pas dans un passage de l'individuel au collectif ; le destin n'est pas seulement dans l'événement qui, énigmatique au niveau de la conscience individuelle, s'éclairerait pour une psychologie des masses ou une macrosociologie. Il établit une continuité entre le point de vue de l'individu et celui du groupe, nation ou peuple, étant « la superpuissance impuissante du projet de moi-même ». S'il y a une communication mondaine et historique, elle ne peut donc être que communication dans un même destin, parce que lui seul est capable de briser le cadre des intériorités, tout en exprimant pour chacun son intériorité la plus authentique : en face de l'individu il n'y a pas l'événement pur, mais l'événement en tant que destin historique transcendant la mosaïque des *consciences* vécues *de* cet événement.

Un concept historique de la communauté se substitue ainsi à un concept phénoménologique. A vrai dire, sur ce plan, le schéma classique de l'intériorité et de l'extériorité, des existences séparées et de leur communication n'est déjà plus valable. Si nous nous maintenons dans le projet heideggerien, nous devons reconnaître l'insuffisance de toute tentative de traduire encore ces problèmes fondamentaux en termes simplement applicables à « l'homme », en termes « humanistes ». Jusqu'à un certain point sans doute, chez Heidegger, il y a une correspondance stricte entre les problèmes humains et ceux du *Dasein* donnant

lieu à l'interprétation mystique de la communauté irrationnelle, des forces primitives d'un peuple, d'une race (1). Mais concevoir ainsi les questions posées par le *Dasein* et leur résolution serait les limiter à des rapports entre des « *étants* » ou existences séparées. Si nous nous ouvrons à la question de l'*être*, la conception irrationnelle de la communication comme sa conception rationnelle doivent être renvoyées dos à dos, en tant que, dans leur fond, inessentielles.

C'est que le destin auquel conduit l'analytique existentielle n'a pas pour fonction de fournir une conciliation humaine sur le plan d'un être collectif à un tragique de séparation absolue et de finitude. Il n'y a pas de totalité historique dans laquelle l'être se résoudrait ; seule une conception humaniste peut offrir du destin une image à la mesure de la multiplicité des êtres qu'il domine et sa puissance apparaît alors comme la puissance aveugle qui englobe l'individu, en la ramenant à la mesure des autres. Mais, pas plus que la mort, le destin n'est aveugle : il nous ouvre au contraire à une dimension de l'*être* qui n'est plus celle des *étants* ; l'être ne peut être confondu avec la somme de ce qui est. Par suite, la question ontologique fondamentale posée dans le problème de la communication, qui consiste à confronter la réalité de l'être individuel avec l'être en communauté, se trouve déplacée. Pour une ontologie fondamentale, la ligne de démarcation ne passe plus entre l'individuel et le collectif, tous deux conçus au niveau humain, mais entre l'*être* et l'*étant* ; si l'on conserve son sens authentique au terme de communication il ne pourra plus signifier une simple communication au niveau des existences, mais une communication

(1) Justification théorique de l'État national-socialiste par le Recteur Heidegger en 1933.

avec l'être ou mieux une « ouverture » sur l'être. La recherche de l'être dans toutes les formes de communauté humaine n'est qu'une déviation, une chute à partir de l'ouverture sur l'être.

Dans l'histoire de ce qui arrive à l'homme s'exprime, comme l'écrit Heidegger dans l'*Introduction à la métaphysique*, la rupture originaire de l'être et de l'étant. Il y a une manière de s'enfermer dans l'histoire, de se clore en elle, et dans ce cas le « destin aveugle » ne peut être vaincu que par une compréhension universelle, dans la communication dans un « nous-sujet » de l'histoire, ou dans la transcendance de la conscience individuelle. Mais, avec insistance, Heidegger distingue la compréhension authentique du *Dasein* et son interprétation « existentialiste » *(Lettre sur l'humanisme)*. L'homme dans sa réalité mondaine, n'est pas plus *l'être* qu'il n'est un simple *étant* parmi les autres. La présence indiquée dans le *da* du *Dasein* assure sa transcendance et sa limitation : il est le *là* ouvert sur l'être : *der Mensch ist das in sich offene Da*. Aussi le problème se faisant jour à travers une histoire qui ne peut être, en tant que destin, le lieu d'aucune conciliation absolue, est-il celui d'une « restitution » de l'homme à l'être, d'où en s'historialisant il est déchu, ou encore comme l'écrit Heidegger, à l' « ouvert ». L'analytique du *Dasein* débouche ainsi sur les problèmes ontologiques de la présence, dont les théories de la communication interhumaine ne sont qu'une représentation objectivée et falsifiée ; dans la compréhension de la question fondamentale de l'être est inscrit l'échec de toutes les tentatives, propres à notre temps, de résoudre les contradictions de l'existence humaine à partir de l'homme lui-même, soit que l'on cherche cette solution dans une communauté en expansion fondée sur le développement de la technique et une rationalisation des rapports humains, soit que, découvrant l'insuffisance métaphysique d'une telle

communauté, on cherche dans les instants privilégiés de communication irrationnelle une plénitude que le monde refuse.

Par son divorce d'avec tout humanisme et toute anthropologie, la philosophie de Heidegger nous mène donc bien au-delà de ce que peut révéler d'elle un premier examen : nous avions découvert dans une structure existentielle une réponse au problème phénoménologique de l'autre et nous nous apercevons que ce problème doit être mis en suspens par une doctrine de l'être ; bien plus, qu'il est peut-être inessentiel. Nous devons prendre plus pleinement conscience du caractère de cette rupture. Si nous refaisons en arrière le chemin que nous venons de parcourir vers l'ontologie, si nous jetons sur la *Daseinsanalyse* un regard critique, nous ne pouvons manquer d'être frappés par une présupposition centrale : celle de la possibilité essentielle du *Dasein* assimilée à la solitude de « l'être-pour la mort » et, par suite, à une ipséité irréductible. Or, à partir de quel fondement pouvons-nous être persuadés du caractère absolu de cette finitude et de cette ipséité ? Comment fixer sur ce point les frontières de la description ? L'analytique heideggerienne ne s'attache-t-elle pas à la seule dimension négative du *Dasein* en lui conférant une signification exemplaire ? Pour quelle raison est-ce la négativité justement, en entendant par là la finitude et la déréliction en présence de la mort qui jouit de ce privilège ? Ne pourrait-on l'accorder à une *positivité* du *Dasein*, à une forme d'être-pour l'autre qui l'ouvrirait sur la communication et la présence ? Pourquoi la mort, non l'amour ?

Cette possibilité n'a pas échappé à l'analyse heideggerienne mais elle s'en détourne en conférant à l'amour et à tous les actes qui ouvrent le *Dasein* sur les autres existences le sens d'une simple échappatoire intra-mondaine d'où la transcendance authentique est exclue. La métaphysique de la participation et de l'amour n'est que le

corollaire d'un naturalisme objectif, elle n'est qu'un moyen de différer encore la question fondamentale.

N'est-ce pas là cependant faire trop bon marché de la haute signification de la communication, de ce que l'homme se cherche d'abord dans la vie commune, dans ses rencontres et dans les relations qu'il établit dans la réussite ou l'échec, avec les autres ? Le discrédit dans lequel la philosophie de Heidegger tient le point de vue anthropologique ne doit pas nous faire perdre de vue que la fortune de la *Daseinsanalyse* dans les recherches contemporaines a d'abord résidé dans les applications qu'on a cru pouvoir lui trouver dans la connaissance concrète des situations humaines ; par là-même, l'étude empirique des situations semblait légitimer l'élucidation ontologique des structures essentielles. Comme l'écrit, par exemple, Buytendijk :

« La connaissance psychologique des modalités de la rencontre, de leurs conditions, de leur genèse, et de la possibilité d'en faire l'expérience personnellement, n'est possible qu'à la lumière d'une compréhension des formes de l'existence. Mais inversement, l'élucidation ontologique de l'existence se perdrait dans l'incertitude des opinions sans fondement, c'est-à-dire immédiatement intuitives — qui se font passer sans qu'on le remarque pour des intuitions eidétiques des essences — si on ne retrouvait pas continuellement dans les sciences empiriques l'évidence démonstrative des faits » (*Phénoménologie de la rencontre*, p. 13).

Une application anthropologique de la *Daseinsanalyse* se trouve immédiatement confrontée avec les problèmes posés par la situation de l'homme dans le monde et principalement sa situation avec les autres. Que ce soit chez K. Löwith, chez Ervin Straus, ou chez Ludwig Binswanger, l'étude de la situation existentielle concrète exi-

gera une explicitation de la relation à autrui, du *Mitmensch*. Alors que, dans la littéralité du texte heideggerien, la relation de « l'avec », bien que donnée structurellement, se limite dans le sujet de la vie quotidienne et ne renvoie à aucune autre structure dans laquelle elle pourrait se dépasser, il apparaîtra comme possible de conduire plus loin l'analyse de l'existence, jusqu'à une structure d'être assurant et fondant la communication authentique.

II. - Le développement de la Daseinsanalyse chez L. Binswanger

Avec Binswanger, dont l'œuvre *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins* peut être considérée comme l'exposition théorique la plus rigoureuse de cette tendance, nous retrouvons un concept qui est au centre des derniers développements de la philosophie de Husserl, mais radicalement critiqué dans l'analytique heideggerienne : celui du « nous ». Alors que la constitution du *nous-sujet* marque l'achèvement de la philosophie transcendantale, Binswanger confère au « nous » une dimension ontologique au-delà de l'illusion de la constitution et, tout à la fois, du fait de la communauté mondaine. Il relie le *nous* prononcé et présent dans les relations humaines à une catégorie existentielle distincte : la possibilité du *nous* (y compris le *nous-sujet* husserlien) se fonde sur une « nous-ité » *(Wirheit)* originelle. Le *Mitsein* heideggerien ne peut suffire en effet à rendre compte d'un être-avec qui s'exprime dans l'amour bien plus comme une transcendance vers une fusion originaire que comme une jonction intra-mondaine. Le terme allemand de *Miteinander-sein,* et non plus celui de *Mitsein* rend compte de cette réciprocité aimante. Si le *je* et le *tu* se découvrent dans la rencontre, c'est parce qu'ils se transcendent l'un et l'autre vers une *Wirheit* plus primitive que leur être

séparé. Il est possible, sous la présupposition de la *Wirheit*, de retrouver la division monadique, mais non, à partir de cette division, de reconstituer une *Wirheit*, si elle n'était déjà présente. Sur ce plan le Dasein comme totalité concrète précède, en droit, l'être dispersé. C'est pourquoi une psychologie centrée sur l'individu ne peut rendre compte du phénomène existentiel central de l'amour ; seule une anthropologie ontologique saisit en lui une ouverture du *Dasein* sur son être achevé, son être un. L'amour renvoie à l'aspiration nostalgique du *Dasein* vers cette complétude.

A la différence de l'*avec*, le *nous* de Binswanger n'est pas seulement un *existential* du *Dasein*, se situant sur le même plan que les autres existentiaux, mais plutôt ce qui donne à ceux-ci, spatialité, temporalité, une signification nouvelle, et permet de restructurer l'ensemble de l'analytique. La situation du *Dasein* dans le monde apparaît sous un nouveau jour : il y a un espace de l'amour fondé sur une spatialisation particulière, un horizon du proche et du lointain donné à partir du *nous* originaire. Le lieu que j'occupe dans l'amour est là où *tu* es. Transcendance qui non seulement dépasse toute interprétation objectiviste de l'espace, mais encore, et c'est là l'originalité de la nouvelle analytique, qui introduit une dimension d'infinitude dans la spatialisation finie du souci heideggerien. La part d'ombre et d'ambiguïté mise en évidence dans une théorie strictement heideggerienne de la rencontre entre existants peut être ainsi intégrée à un ensemble exempt de limites. Parce qu'en elle la limitation spatiale peut être transcendée, la *Wirheit* nous délivre authentiquement du monde. En tant qu'elle apporte au *Dasein* une plénitude extratemporelle que son être dans le monde ne peut atteindre, elle transcende également la seule possibilité essentielle donnée à l'être-dans le monde, celle de la mort. Dans l'amour est authentiquement présent un

au-delà de la mort, temporalité non solitaire dont la possibilité renvoie à l'éternité du *nous* fondamental. Par la remontée à cette origine ontologique, Binswanger pense pouvoir interpréter et fonder les intuitions naturalistes ou métaphysiques exprimées dans les idées de communauté spécifique ou de réminiscence ; la réminiscence platonicienne, la communication naturelle première chez Feuerbach, la thèse psychanalytique d'une image maternelle fixée dans les profondeurs de l'inconscient et qui revit dans le choix de l'objet amoureux, sont autant d'approximations d'une vérité ontologique première.

Une confrontation de Binswanger et de K. Jaspers *(Philosophie)* est, sur ce point, particulièrement éclairante. Pour Jaspers existe incontestablement une tentative de dépassement de la déréliction heideggerienne vers la communication amoureuse (*Philosophie*, II, p. 71). Seulement toute communication reste chez lui problématique parce qu'elle ne peut abandonner un lien au monde, provisoire et jamais totalement transcendé. Aussi ne peut-il y avoir pour Jaspers que des moments de communication, à mi-chemin entre une extase supramondaine et la clarté du monde objectif, de ses idées, de ses tâches, de ses buts. De cette conception intermédiaire viennent les difficultés dans lesquelles s'enferme sa philosophie, comme toute philosophie strictement existentielle de la communication : si l'on veut penser une communication ayant une signification supra-individuelle absolue, il est nécessaire de la rapporter à un lien métaphysique avec l'Être transcendant absolu. Ce n'est qu'en Dieu que l'existence humaine peut sortir d'elle-même et communiquer avec d'autres existences. Au contraire, en révélant la dimension du *nous*, Binswanger intègre la possibilité d'une transcendance à l'être-même de l'homme, en dehors de l'attitude religieuse. Dans la Wirbeit, l'amour a la possibilité de constituer sa spatialité, sa temporalité, dans le sens où

une ontologie de l'Éros dévoile un lien originaire, une éternité. Tandis que, pour Jaspers, qui se tient dans la finitude mondaine, la mort du prochain est une séparation irréductible, l'évidence du *nous* affirme, contre la limitation de la vie et la mort, une éternité de l'amour. Or, cette prétention à l'éternité, si elle ne s'accompagne d'aucun déplacement du problème sur le plan du divin ne peut avoir de sens que dans une recherche plus ontologique qu'existentielle. Nous voyons donc que, par là, la philosophie de Binswanger se conforme davantage au projet heideggerien qu'à la description existentialiste. Elle accompagne ce projet jusqu'au point inclusivement où Heidegger nie l'authenticité de la réalisation existentielle du *Dasein* et l'ouvre sur une présence originaire qui ne peut plus être mondaine. Seulement Heidegger, en liant la réalité affective du *Dasein* à son être individuel dans le monde, ne peut définir la présence qu'en dehors de toute référence à une communauté vécue qui lui apparaît comme irréductiblement mondaine, tandis que Binswanger situe dans une dualité essentielle qui n'appartient plus au monde et à la finitude le fondement du *Dasein* et la condition de sa transcendance vers l'être.

En ce cas, la problématique que nous avons évoquée plus haut se pose à nouveau avec une impérieuse nécessité. Comment légitimer ce choix d'une autre analytique du *Dasein* et par suite d'une autre ontologie ; est-il arbitraire, à moins que sa conformité à des exigences anthropologiques ne suffise à le légitimer ?

III. - Justification et critique de la philosophie de Binswanger : la *Wirheit* par-delà l'individu

« Il ne s'agit pas, écrit Binswanger, entre Heidegger et moi, d'une simple différence d'opinion, mais d'une différence ontologique » (*o. c.*, p. 41). La nature et la possi-

bilité essentielle du *Dasein* sont mises en question par une double conversion ; celle qui concerne le sujet, le *Wer* du *Dasein* et celle qui porte sur la limitation de l'être-avec autrui à une existence dans le monde, ces deux aspects étant liés dans une même présupposition fondamentale, la liaison de la réalité du *Dasein* à l'être individuel. Toute la critique de Binswanger porte sur la contestation d'une telle présupposition.

En effet, bien que rejetant dans l'inauthentique la réalité subjective de l'opposition sujet-objet d'où est issu le sujet cartésien, Heidegger maintient une liaison essentielle entre *Dasein* et ipséité, ou individualité. Les pronoms personnels qui peuvent lui être appliqués sont des pronoms singuliers ; sur le plan du collectif ou de l'interpersonnel, il n'y a pas, en dehors du *on* inauthentique, d'autre possibilité de le nommer. Aussi cette ipséité s'ouvre-t-elle à l'être seulement dans le souci du monde, dans l'angoisse ou dans le faire qui appartient encore en propre à l'individu. C'est d'ailleurs une des caractéristiques de l'analyse heideggerienne et un de ses aspects les plus nettement accessibles pour la pensée de notre temps que de s'installer existentiellement dans le tragique et non dans la communication. Au contraire, d'après Binswanger, la limitation du *Dasein* à l'ipséité ne saurait être une nécessité imposée par des raisons irréfutables, inscrites dans son essence même, mais un simple choix. Mais si l'ipséité n'était qu'une forme seconde, si l'importance qu'on lui accorde ne se justifiait que par une impuissance à dépasser radicalement une philosophie subjective, dont elle conserve dans son concept une des présuppositions essentielles, alors la philosophie de Heidegger maintiendrait implicitement cela même qu'elle critique, une conception atomistique ou monadologique de l'être et cette conception ne pourrait être dépassée que par un abandon définitif du privilège de l'*ipse* au nom du *nous*.

Heidegger conserverait donc une vision « classique » de la relation de l'être au monde, tout en ayant critiqué le point de vue d'une philosophie de la représentation, et ayant introduit dans la relation d'être à être l'idée fondamentale de proximité ou de présence.

Une expression significative résumera les longues analyses que Binswanger consacre à ce thème : elle indique le dépassement de toute mondanité dans la relation du *je* au *tu* : ce n'est pas seulement un « aller de l'un à l'autre » qui nous est donné dans une spatialité où se maintiennent encore les notions de distance et de rapport de chose, ce qui nous est donné est, d'une manière plus authentique que le simple symbole et sur le plan ontologique, un « aller au cœur » de l'autre (*ibid.*, p. 105).

Faire dépendre toutefois une relation ontologique d'une expression aussi évidemment symbolique, et, si on la prend dans sa littéralité, figurée, ne va pas sans quelque ambiguïté. Plusieurs possibilités d'interprétation nous sont ici proposées, que Binswanger s'appliquera à définir et à distinguer de la seule qui lui paraît valable : la récession analytique jusqu'à la *Wirheit*.

Une première équivoque doit être d'abord dissipée : cette conception de l'amour et de la communication ne serait-elle pas le fruit d'une expérience elle-même toute subjective, mystique ou religieuse ? En ce cas, elle ne serait pas primitive, mais découlerait d'une idéalisation : l'expression métaphorique d'un sentiment serait prise pour une révélation authentique. Il est vrai que les exemples sur lesquels s'appuie Binswanger tout au long de son étude sont empruntés au langage métaphorique et, par excellence, poétique. L'analyse ontologique renvoie donc sur ce point à une élucidation complète de la signification ontologique de l'expression, ou de la relation entre le *langage* et *l'être*. De même d'ailleurs que pour Heidegger ce sera là une des clefs de l'ontologie fondamentale et,

indépendamment de toute voie discursive, de sa justification. Réservons pour l'instant l'examen de cette liaison essentielle (1), admettons provisoirement que l'expression ait directement une signification ontologique. Il reste, entre l'idée mystique d'une communion de type religieux avec le transcendant, conçu comme l'Être pénétrant tout espace, et la communication originelle du *Dasein* une différence sur laquelle Binswanger fonde sa démonstration. La communication religieuse des fidèles, des saints avec Dieu, n'est possible qu'en tant que spiritualisation de rapports qui ne pourraient nous être donnés s'ils ne se découpaient sur le fond de la *Wirheit*. Le *nous* érotique, parce qu'il s'ouvre sur une unité pré-individuelle, est antérieur à toute idéalisation. Mais la religion n'a affaire qu'à des sujets spirituels et à un *nous* déjà spiritualisé. Elle est une tentative historique et relative de restauration de l'unité, sur la base d'une séparation des individus en tant que sujets dans le monde.

« Si l'on a une fois déterminé le *Dasein*, comme existence de quelque moi, qu'on l'a pensé comme âme, monade, sujet, individu, alors on ne parvient plus jamais au *Dasein* comme amour, mais seulement au *Dasein comme* adhésion à Dieu, à la prière religieuse (aime ton prochain comme toi-même), aux spéculations métaphysiques, ou aux théories scientifiques qui posent le problème sur la tête » (*ibid.*, p. 109).

Rétablir le problème dans sa vérité sera, par opposition, découvrir à partir de quoi les idéalisations sont possibles à titre de compensation au déchirement intra-mondain.

D'autre part, si la religion sous sa forme moderne et personnaliste ne nous livre pas la structure de la commu-

(1) Voir infra, chap. IV.

nication authentique, celle-ci ne se laisse pas confondre non plus avec la communauté mystique. Le *nous* maintient une tension du *je* au *tu*, alors que la mystique de participation repose sur leur indistinction : le moment du *nous* est aussi le moment le plus lucide du *tu* ; on peut parler, dans la communication amoureuse effective d'une transparence réciproque. A cette remarque se rattachent toutes les descriptions romanesques ou poétiques, les intuitions affectives de la vie courante, les approximations psychologiques ou les affirmations philosophiques qui font de l'amour un mode de connaissance de l'autre en même temps qu'une manière d'être soi.

Nous atteignons ainsi, dans cette unité au sein de laquelle se constituent les différences, le fond ontologique sur lequel les autres expériences du *Dasein* se profilent comme des modalités. L'unité du *nous* ouvre au *Dasein* la perspective d'une réalisation absolue, celle de l'infinité au-delà de la finitude. La vérité du *Dasein* n'est pas négativité, chute de l'existence, dans un combat toujours inachevé. Dans l'amour, le *Dasein* découvre au contraire son lieu originel ; il s'arrache à l'être dans le monde, aux raisons, aux motifs, aux privilèges mondains et, selon la parole de Rilke : « là où entre totalement l'infini disparaît le privilège et ce qui reste est l'advenu, l'être » (p. 149). L'amour opère la jonction entre l'*être* et l'*étant*. Ou encore, si l'on donne au terme de dialectique la signification d'un rassemblement des opposés, l'amour est l'unité dialectique profonde du *Dasein*, dialectique de l'*eros* que l'on pourrait nommer aussi « logique » à condition d'entendre par là un logos antérieur à tout discours : « Dans l'instant éternel de l'amour, tombent les oppositions comme au sein du logos héraclitéen » *(ibid)*.

Dans cette antériorité de l'amour et par le médium du langage et du dialogue, une voie est donc ouverte, par-delà la simple analyse des existentiaux. De même que

chez Heidegger, la question de l'être domine la philosophie de Binswanger et s'exprime comme la question d'un *Logos* qui est *Eros*. Le sens et la valeur accordés accordés à la communication humaine dépendra en dernière analyse de la signification de ce logos, c'est-à-dire de quelque chose qui dépasse la relation humaine en tant que telle.

Si nous voulons tirer au clair pourquoi chez Binswanger une ontologie conduit à une conception communicative des rapports existentiels alors que chez Heidegger la communication reste la marque d'un humanisme inauthentique, il nous faut maintenant recourir à l'examen des raisons ontologiques sur lesquelles les deux attitudes se fondent. Ou bien une intuition naturaliste serait-elle à la base de cette *nous-ité* dont on veut chercher les racines dans une ontologie fondamentale ?

Une confrontation s'impose entre les thèses de Binswanger et celles de L. Feuerbach, énoncées par celui-ci au plan d'une philosophie strictement naturaliste. La philosophie de Feuerbach peut, en effet, être considérée comme la première des philosophies du *Dasein*, en tant qu'elle oppose l'irréductibilité de l'existence à toutes les constructions conceptuelles et subjectives. Elle se présente en même temps comme philosophie de la communication, car, pour elle, le principe suprême est « l'unité de l'homme avec l'homme ». Feuerbach découvre la nécessité de relier la pensée abstraite à son fondement anthropologique : la réalité sensible, l'existence, sont les seuls points de départ absolus. Mais l'existence ne se comprend pas en dehors des liens existentiels, eux seuls peuvent donner aux idées leur essor : « c'est seulement de la communication et de la conversation de l'homme avec l'homme, écrit-il dans les *Principes de la philosophie de l'avenir*, que naissent les idées » (*Manifestes philosophiques*, p. 185). La communication n'est possible que par la présence originaire et sensible de l'autre, du *Tu* donné au *Je* objectivement,

dans une intuition sensible irrécusable. L'homme est le premier objet pour l'homme, celui dans lequel il se découvre lui-même, c'est en l'autre, dans son regard, qu'il reconnaît d'abord son propre visage. La relation qui s'établit ainsi est sensible, car les sens ne limitent pas la certitude extérieure de la chose, mais nous donnent la certitude sensible de l'homme, l'intuition de l'intérieur.

La communication s'enracine ainsi dans l'être sensible dans le corps, corps toujours orienté, corps sexué : là où il n'y a pas de toi, il n'y a pas de moi non plus, et la distinction entre le moi et le toi, ce fondement de toute personnalité et de toute conscience n'est réalisée d'une manière vivante que dans la « différence de l'homme et de la femme » (o. c., p. 180).

On comprend la haute signification d'une telle conversion philosophique pour une philosophie existentielle contemporaine. Celle-ci reconnaîtra en Feuerbach un précurseur, mais tout en portant cependant sa critique sur le naturalisme de l'interprétation comme l'observera par exemple K. Lôwith :

« C'est en partant de ces *principes*, que nous entrons dans l'analyse phénoménologique de la structure du monde avec les autres, qui en tant qu'élaboration des thèses constructives de Feuerbach ne peut être que destructrice par rapport à elles, mais qui, précisément pour cette raison, donne une actualité concrète à ses *Principes* » (cité par H. Arvon dans *Feuerbach et la transformation du sacré*, p. 87).

Destructrice, parce que la philosophie du *Dasein* s'inscrit dans le prolongement de la phénoménologie, donc d'une conception antinaturaliste des rapports humains. On voit comment et sur quel plan Binswanger peut se référer à la philosophie de Feuerbach : c'est en tant que l'on trouve en celle-ci l'affirmation de la liaison indissoluble

entre le *Je* et le *tu*, de l'impossible isolement d'un sujet dans l'existence concrète, de la primauté de la relation sur chacun de ses membres. Mais la « naïveté » naturaliste qui fonde ses intuitions existentielles est soumise à une critique radicale. Naïveté qui est tout autre chose qu'un retour à l'originarité, car les concepts fondamentaux de Feuerbach, dans leur prétendue immédiateté ne se comprennent que sur la base d'une certaine conception du monde, et par suite aussi d'une idéalisation. La toute-puissance de la nature, les notions d'instinct, de sensation sont des concepts de « l'immanence » alors que s'agissant de l'existence humaine c'est vers la « transcendance » que l'analyse doit être directement orientée.

Mais il y a plus ; la découverte de Feuerbach, si l'on veut l'appliquer à la description de l'existence concrète, reste prise dans une conception trop simple et abstraite des rapports humains. Définir l'amour comme une évidence, ramener la sexualité à un instinct universellement identique à lui-même, ce sont des affirmations qui, sur le plan d'une science de l'homme, ne peuvent plus être retenues. La connaissance des « profondeurs » de la vie sexuelle par la psychanalyse a révélé une grande complexité de structure là où Feuerbach situe l'évidence simple de la nature. Cette évidence ne peut donc valoir que si on la détache des croyances naturalistes sur lesquelles elle s'appuie, si l'on dégage sa signification phénoménologique ou ontologique.

A cet égard, les rapports entre la théorie de Binswanger et la psychanalyse et la psychiatrie (1) en général, revêtent un particulier intérêt, non seulement en raison

(1) Il ne sera question ici que d'une psychiatrie idéale et peut-être fictive, car non coercitive, non policière. Les problèmes concernant l'exercice effectif de la psychiatrie et son **institution** sont d'un autre ordre.

de la qualité de praticien de Binswanger, mais parce qu'ils posent d'une manière concrète le problème d'un fondement ontologique de l'anthropologie. Réservant pour un autre chapitre une étude plus complète d'une interprétation de la psychanalyse et de ses apports à une structure de la communication, nous nous contenterons ici d'indiquer les points sur lesquels une ontologie de la communication entre en relation avec la psychanalyse, peut trouver en elle une concrétisation de ses analyses et critiquer certaines de ses présuppositions.

Il est incontestable, en premier lieu, que la psychanalyse a apporté à l'anthropologie contemporaine une critique de la psychologie du sujet et des relations interindividuelles concrètes. La notion d'un *inconscient* sous-jacent à la conscience vécue, celle d'une *libido* qui commande les pulsions inconscientes et ne peut être exprimée que sur le mode impersonnel du *ça*, celle d'une *identification* présidant à la formation du *moi* individuel, toutes ces notions renvoient à une conception globale de l'existence humaine, dans sa *présence irréductible à une psychologie de la conscience*. L'attrait même exercé par la psychanalyse sur les philosophies de l'existence vient de son orientation antisubjectiviste : elle ne s'ouvre pas sur le *cogito* pur mais sur une existence et concerne sa *structure*.

Toutefois, non moins incontestablement, la psychanalyse se veut dans sa forme théorique aussi bien que dans la pratique qu'elle propose une conception naturaliste de l'homme. Dans la *libido* c'est la vie instinctuelle qu'elle découvre, dans son interprétation de la vie psychique profonde, c'est la causalité du comportement explicite qu'elle recherche. Or, une telle entreprise ne pouvait manquer de se heurter aux exigences de philosophies nourries aux sources d'une phénoménologie. Pour traiter objectivement de l'*autre* n'est-il pas nécessaire tout d'abord d'éta-

blir le lien qui nous rattache à lui ? La possibilité d'une *pratique* psychanalytique présuppose donc la possibilité d'une communication première. La *théorie* psychanalytique suffit-elle à apporter des lumières sur cette possibilité ?

Ces deux thèmes, celui d'une réinterprétation des concepts psychanalytiques dans le cadre d'une phénoménologie ontologique, celui d'une modification de la pratique par une philosophie de la communication, commandent l'interprétation par Binswanger de la psychanalyse et de sa méthode.

a) Les concepts psychanalytiques.

Ce sont les concepts de l'inconscient, indiquant en tout individu une présence qui échappe au moi et qui, tout en appartenant au destin individuel ne se laisse plus enfermer dans l'instance psychologique du *je*. Les notions de libido, du *ça*, renvoient à quelque chose de plus originel que le sujet. S'il est possible de rattacher ces notions à une « *Wirheit* » dont elles découlent, la psychanalyse sera alors la traduction anthropologique et temporelle de ce fondement ontologique (voir Binswanger, *Ausgewählte Vorträge*).

Sur un certain plan une telle interprétation semble convenir aux conceptions psychanalytiques. La *libido* ne se laisse pas comprendre simplement comme instinct naturel. Si l'instinct est une notion spécifique, ayant sa fin dans un objet déterminé, la *libido* n'appartient déjà plus au monde instinctuel : toute l'œuvre de Freud consacrée à la sexualité s'attache au contraire à montrer comment la tendance peut être indépendante de son objet naturel, celui-ci n'étant conquis qu'à la fin d'un processus au cours duquel varient les choix objectaux. A la conception naturaliste univoque de la rencontre sexualisée, Freud substitue une conception complexe faisant de « l'évidence » du *toi* sexué le résultat d'un processus, non une origine.

Toute théorie naturelle de la « rencontre » est donc renvoyée par la psychanalyse à cette genèse inconsciente au cours de l'histoire individuelle. On peut voir alors dans la libido l'expression d'une autre rencontre plus originaire, d'une ouverture sur une présence d'où découleront les choix objectaux et les communications mondaines dans la vie consciente. Puisque la libido ne peut être assimilée à un « instinct du moi », puisque selon Freud l'instinct du moi a plutôt pour fin dernière la résorption de l'individu dans la mort, n'est-elle pas ce qui permet l'ouverture sur l'autre, la puissance dynamique qui arrache dès l'origine l'individu à lui-même et le met en relation ?

Mais cette relation est-elle celle du *nous* ? Pour qu'il y ait *nous*, la présence d'un *je* et d'un *tu* personnels n'est-elle pas nécessaire ? N'est-ce pas une interprétation abusive que de voir, dans les premières traces de la fixation amoureuse, celle de l'enfant sur la mère, le signe d'une *nous-ité* fondamentale ? Que la libido soit, dans la doctrine freudienne, liée à l'idée d'un triomphe sur la vie et la mort individuelle, cela est incontestable ; elle ne peut se comprendre que par relation à un ordre qui n'est plus subjectivement réductible. Or, dans la littéralité du texte freudien, ce n'est pas à un *nous*, mais à un impersonnel que cet ordre se rattache : la présence qui, en moi, m'ouvre ou me ferme à la communication est celle d'un *ça*, non celle d'un *nous*. La libido ne peut jamais être considérée comme principe immédiat d'une union supra personnelle, ni comme dépassement réciproque de perspectives individuelles. Ce n'est pas dans un *nous*, c'est-à-dire un *je* et un *tu* distincts personnellement que s'effectue la première fixation à la mère ; la formation du *nous* est au contraire le résultat de processus complexes ; elle exige le refoulement de pulsions se sublimant dans l'idéal du moi qui a triomphé de la libido

par une identification positive ; aussi la libido n'est-elle sous sa forme sexualisée que la *recherche d'une satisfaction*, et aucunement *facteur d'une communication*. La théorie freudienne du *nous* repose donc sur un tout autre principe que celui d'un *nous* originaire : le *nous* se *constitue* à partir du renoncement à la possession exclusive de l'objet du désir, par une identification avec les rivaux, en la personne idéale du père. Ce *nous* est une construction idéale, sur un fond d'hostilité jalouse : loin d'exalter le *nous* et de lui conférer une transcendance absolue, la psychanalyse s'applique au contraire à dévoiler, dans les communications idéales, les ressorts cachés, faits d'oppositions et de négativité. Toutefois, comme ces oppositions se fondent sur autre chose que sur une psychologie de l'égoïsme et de l'intérêt individuel, leur résolution peut-être positive. Pour être sublimé, le *nous* n'en est pas moins authentiquement fondé et le processus sur lequel il s'appuie, celui de l'identification, indique bien que les *moi* sont ouverts et non clos en leur réalité monadique. Il s'ensuit que, tout en prenant sa source dans les profondeurs du *ça*, et se découvrant au stade d'idéalisation de celui-ci, la communication passe nécessairement par la médiation du *moi*. Elle n'est pas immédiatement donnée, mais constituée. Le secret de ce processus est à chercher dans la structure du *moi* qui n'est aucunement un être immobile et se suffisant à lui-même, pas plus qu'il n'est assimilable à une zone claire assumée totalement par la conscience planant au-dessus d'une libido inconsciente. Comme l'écrit J. Lacan : « le moi est un phénomène dans le sujet » (*Le problème de la psychogenèse*). Et le « nous », s'il faut lui donner un sens, passant nécessairement par les identifications idéalisantes, n'est pas une *origine* mais une *conclusion*.

Il reste que le *nous* que vise la théorie de Binswanger, n'est pas d'abord essentiellement ce *nous* idéalisé mais,

plus profondément la « possibilité d'ouverture » se trouvant dans le *moi* lui-même et permettant les phénomènes d'identification (ou de transfert dans la pratique psychanalytique). Contestable en ce qui concerne l'affirmation d'un rattachement direct de la libido à une structure de communication se fondant dans une *Wirheit*, cette thèse acquiert une plus grande vraisemblance et une plus grande validité lorsqu'elle postule à la base de tous ces phénomènes relationnels considérés comme naturels, un *a priori* ontologique dans lequel le *moi* fonde la possibilité d'aller vers l'autre. Ce faisant, elle étend son exigence de fondation antologique au-delà de l'interprétation théorique dans le domaine de la pratique thérapeutique, et tend à légitimer cette exigence par la pratique elle-même.

Or, la pratique psychanalytique ne repose-t-elle pas sur l'actualisation d'une relation duelle dans laquelle doit se révéler l'être du sujet, donc sur le fondement d'une communication qui, si elle concerne l'être, ne peut plus être un fait contingent, mais doit se rapporter à l'essence d'une situation globale ? La *Daseinsanalyse* y trouverait alors sa véritable légitimation.

b) Confrontation autour de la pratique psychanalytique.

Tout autant que sur le plan théorique, la psychanalyse freudienne entre, sur le plan pratique, en rupture avec les méthodes courantes de la psychologie et de l'anthropologie. Elle vise à saisir la totalité de la vie individuelle dans l'unité de sa signification et le problème pratique central qu'elle pose est celui de la méthode propre à dénouer cette signification. Elle dépasse deux moments qui paraissent exclusifs l'un de l'autre et ne conduisent qu'à une vue partielle du réel : celui d'une *explication* à prétention purement objective, qui accumule un matériel psychologique et le subsume sous le concept de

l'individu ; celui d'une *compréhension vécue* de la personne, qui ne peut être garantie contre les illusions de l'appréciation et du sentiment subjectifs. La méthode freudienne est une méthode d'interprétation prenant comme base les particularités du comportement expressif sans les isoler du dynamisme dans lequel elles sont incluses : les *parties* de la vie psychique sont des *moments* d'une totalité qui n'est autre que le contenu intégral de l'expérience individuelle. Tout individu se lie à un autre et en particulier à celui qui entend le connaître et le rendre à lui-même par-delà la conscience provisoire qu'il a de soi.

Interpréter, au sens psychanalytique, n'est pas expliquer en ramenant le particulier au général, mais ce n'est pas non plus se contenter, au niveau du vécu conscient, d'une compréhension affective. Comme le remarque Binswanger dans un article consacré à Freud, l'interprétation psychanalytique permet de libérer la compréhension de son arrière-fond divinatoire et d'accéder au sens du phénomène psychique, c'est-à-dire à la découverte de sa motivation. (*Ausg. Vertr.* II, p. 81).

Or, cette motivation se trouve dans l'expérience humaine concrète, dans les événements de la vie individuelle par lesquelles celle-ci s'est constituée dès l'origine comme douée de certaines possibilités, en refusant d'autres. En ce sens, la totalité vivante déborde l'immédiateté présente à la conscience vécue sur laquelle s'élaborent les conceptions compréhensives. Aucun phénomène de la vie actuelle n'est épuisé, ni par le sujet « intérieurement » compris par un autre, ni par une relation d'objet, saisie par un observateur. Les motivations qui portent l'individu vers le monde ou vers les autres, le « don » d'une communication ou son refus dans une impuissance qu'il n'appartient pas à l'être conscient de maîtriser, sont le

signe d'une structure qui dépasse, dans sa profondeur inconsciente, les données immédiates de la rencontre.

Mais, à partir de là, plusieurs développements de la psychanalyse sont possibles. Son développement spontané est allé plutôt dans le sens d'une systématisation et d'un recensement des différentes pulsions, « complexes », que dans celui de l'approfondissement de la relation fondamentale, soit de l'individu avec les autres, soit du psychanaliste avec son patient, relation laissée bien souvent à l'empirie. De là une perte du sens, à la fois de ce que l'on peut demander à la psychanalyse et de la manière dont il lui est possible de s'exercer. C'est au contraire sur cette relation que la méthode existentielle a mis l'accent à la fois en ce qui concerne la fin qu'une psychanalyse se propose et qui est de mener l'individu à un « être authentique avec les autres » et en ce qui concerne son point de départ, puisque celui-ci exige une participation du sujet, le consentement à s'ouvrir, à inaugurer une relation. De là l'éclaircissement des obstacles rencontrés par la psychanalyse dans le traitement des psychoses où le malade s'enferme dans un univers sans communication, impénétrable aux méthodes classiques ; de là aussi l'importance accordée à l'idée d'une rencontre et d'une communication, même provisoire, comme base du traitement psychiatrique. Que cette communication existentielle avec l'univers du malade ne soit possible que sur le fond de la *nous-ité* que l'existence trouve à sa racine ontologique, que toute pratique psychiatrique débouche donc sur une transcendance, qu'elle ne puisse éviter ce recours ontologique, telle est la thèse générale que Binswanger oppose à un strict naturalisme freudien et qu'il appuie sur un grand nombre d'observations cliniques dans lesquelles effectivement la rencontre, l'établissement de la communication forment la clef de l'interprétation. Mais comment cet acte d'ou-

verture sur l'autre est-il lui-même possible ? Participe-t-il à une liberté de choix non motivée, ou répond-il encore, dans sa spontanéité, si l'on veut dans sa transcendance, à quelque autre type de motivation ?

Ce problème n'a pas échappé à Freud. Dans le chapitre de *Au delà du principe du plaisir*, consacré aux résistances du moi, il souligne l'importance de ce point pratique et retrace les étapes de la technique psychanalytique. Elle a d'abord considéré que son rôle d'interprétation consistait « à mettre au jour ce qui était caché dans l'inconscient du malade, et après avoir établi une cohésion entre tous les éléments ainsi découverts, à en faire part au malade au moment voulu » (*Essais de psychanalyse*, p. 18). Or, cet art d'interprétation présuppose la possibilité pour le psychanaliste d'accéder objectivement à l'inconscient, séparé de la conscience comme une réalité en soi, ce qui est concevoir la conscience comme passive à l'égard d'un inconscient qu'elle ignore et qu'elle reconnaîtra comme sien une fois révélé. La simplicité apparente d'une telle disjonction ne tient pas compte du fait que le médecin n'est pas en face du malade comme devant un texte en langage chiffré dont il possèderait la clef. Il ne sait du malade que ce que celui-ci lui dit et ne peut lui faire reconnaître que ce que celui-ci est à même de reconnaître. Le problème de la communication entre le psychanalyste et le psychanalysé se mêle étroitement à celui de l'interprétation et distingue celle-ci d'une lecture objective d'un mal à travers des symptômes. La tension entre les membres de ce couple n'est d'ailleurs que l'exaspération d'un drame qui a rejeté l'individu hors des limites d'une communication « normale ». Il s'agit d'un dialogue, mais très particulier, puisque l'un des interlocuteurs est par principe muet, tout en étant présent, un dialogue qui offre sur les dialogues courants cette

particularité de porter en lui-même la question et la possibilité de tout autre dialogue.

Le second moment de l'évolution de la pratique psychanalytique est celui d'une prise de conscience de cette situation. On cherchera à obtenir du patient une confirmation directe de la construction interprétative, en le persuadant, en brisant ses résistances par des procédés que Freud appelle « ceux de l'influence purement inter-humaine » de la « suggestion agissant en qualité de transfert ». Or c'est substituer, comme il l'indique aussitôt, la pensée du médecin à celle du patient, s'interdire par suite d'amener à la conscience les formations les plus secrètes de l'inconscient et renforcer les résistances. Tirant une leçon de ces impasses où elle s'est enfermée, la technique psychanalytique prendra au contraire le phénomène de la résistance dans sa pleine signification, non comme un accident à éliminer, mais comme un moment essentiel de l'analyse. C'est là la troisième phase du développement de la méthode. L'interprétation freudienne de la résistance repose sur un approfondissement de la notion de « transfert ». Au cours de l'analyse, une première forme de relation vécue intervient avec le médecin, qui n'est en aucune façon une communication authentique, mais une simple substitution de personne. Cette phase doit être dominée, sinon le traitement s'arrête en elle et l'analyse se trouve ainsi bloquée. La résistance qui apparaît à ce niveau est interprétée par Freud comme provenant, non de la seule force des éléments refoulés, mais du moi du malade, qui revit et met en action dans le présent ces éléments, au lieu de les placer dans le souvenir et par là de les dominer. Il y a dans le moi une dimension inconsciente, une tendance à la *reproduction*, opposée à la possibilité d'une adaptation à des situations nouvelles, découlant d'un « principe de réalité ». A première vue, cette tendance appartenant au moi

serait une tendance égoïste, visant à une satisfaction supérieure et reculant devant le déplaisir de la résolution du transfert. Il n'en est rien, car la situation reproduite est, elle aussi, une situation de déplaisir, étant la manifestation de penchants réprimés que le patient a eu justement de la peine à réactiver. « Au delà du principe du plaisir », il y a donc une satisfaction plus secrète plongeant dans le déplaisir ou un primat de la reproduction sur le plaisir, incitant l'individu à ne pas livrer les éléments refoulés. Or, cette tendance qui immobilise et isole semble bien ne pouvoir être dominée ni totalement comprise au niveau purement technique de l'analyse. Sa mise en évidence est le point de départ d'une recherche qui dépasse, chez Freud même, l'ordre de l'expérience. L'essai spéculatif *Au delà du principe du plaisir* forge une doctrine générale des instincts : la tendance à la reproduction ou au « retour éternel du même », sera opposée, comme « instinct du moi » et « instinct de mort », c'est-à-dire négation de toute tension, aux instincts sexuels *(libido)* en tant qu'instincts de vie :

« Un groupe d'instincts avance avec précipitation, afin d'atteindre aussi rapidement que possible le but final de la vie ; l'autre, après avoir atteint une certaine étape de ce chemin, revient en arrière, pour recommencer la même course, en suivant le même trajet ». (o. c., p. 47).

Nous sommes donc amenés à accepter, pour rendre compte de la possibilité qu'a le moi, soit de se refuser, soit de s'ouvrir, une théorie pluraliste des instincts, réalisant leurs buts par des voies directes ou détournées, jouant avec la réalité qui se présente elle-même, par rapport à eux, comme un principe entièrement autonome.

Dans un telle conception, se pose alors la question du sens dernier d'un accès à la réalité et à une com-

munication. A cette question, il semble bien que la spéculation freudienne ne puisse apporter de réponse satisfaisante, dans la mesure précisément où l'analyse met en jeu, non des choix du moi, mais des tensions instinctives. A tout le moins apparaît-il nettement que la communication, si l'on entend par là celle qui s'accompagne d'une reconnaissance de « l'être deux » ne dépend pas du même principe. Puisque la *libido* n'est pas, selon le texte de Freud « communicative » au sens couramment admis, et que la communication des « moi » risque toujours d'être un leurre.

Ici est le point où l'analyse ontologique entend reprendre ses droits : s'il y a une quasi impossibilité de rendre compte par le jeu des instincts de l'ouverture de l'homme sur la réalité et, en premier lieu, de cette ouverture particulière qui doit se manifester au cours de la pratique psychanalytique par la victoire sur les résistances, c'est que la communication s'installe dans la transcendance et qu'aucune thèse immanentiste ne peut en rendre compte.

Une remarque de Binswanger permet de situer exactement le point de rupture entre deux conceptions de la psychanalyse dans leurs interprétations théoriques et dans leurs modalités pratiques.

Au sujet du blocage de l'analyse d'un malade, il rapporte avoir déclaré à Freud que cette fermeture incoercible devait être ramenée à un défaut de « spiritualité », à l'impossibilité pour le patient de s'élever avec le médecin à la communication spirituelle. Dans cette dimension de « l'esprit », Binswanger précise qu'il faut voir une catégorie fondamentale que l'on pourrait même nommer religieuse, si l'on comprend la religion en général comme une formation spirituelle se développant sur le fond d'un rapport *Je-Tu*. A quoi Freud aurait répliqué que la religion était une illusion, dont

il avait révélé l'origine, et qu'il avait eu surtout pour tâche de dévoiler à l'homme, animé depuis longtemps par sa croyance en l'esprit, qu'il avait aussi des instincts *(Ausg. Vortr, p. 81).* Remarque pleine de sens, jusqu'au point où une systématique des instincts se heurte à l'impossibilité de décider entièrement, soit théoriquement, soit pratiquement, des phénomènes de communication.

Mais le recours à « l'esprit » suffit-il à en rendre compte ? Le concept d'esprit, galvaudé par les systèmes spiritualistes les plus étrangers à une analyse des relations humaines concrètes ne saurait être opposé, sous la forme la plus vague qu'il prend d'ordinaire, aux recherches précises de la psychanalyse. Nous savons toutefois que chez Binswanger il ne peut être compris comme une entité spirituelle, ou une faculté psychique. Dans le concept d'esprit est présent cet être total *(Ganzsein),* lieu originaire de la *Wirheit,* qui rend seul possible, ontologiquement, l'ouverture sur l'autre et par là même la conquête de l'individualité. Etablissement d'une communication subsumée par un *nous* dans un acte de transcendance et individualisation sont donc étroitement liés, de même que sont liés pour Freud les problèmes de la résistance du moi et ceux de l'instinct qui le ramène à la mort. Et à l'être pour la mort freudien seront opposés de nouveaux arguments qui valent contre l'être pour la mort heideggerien.

Les impasses d'une théorie purement biologique et naturaliste des instincts légitiment alors, apparemment du moins, une transposition des données psychanalytiques dans une *Daseinsanalyse* et une ontologie. L'existence humaine peut être interprétée comme « un combat de l'homme pour son individualisation spirituelle », expression faisant apparaître deux sortes d'individualisation possibles : l'une qui conduit l'homme, par la voie de la maladie à l'isolement, à la régression et fina-

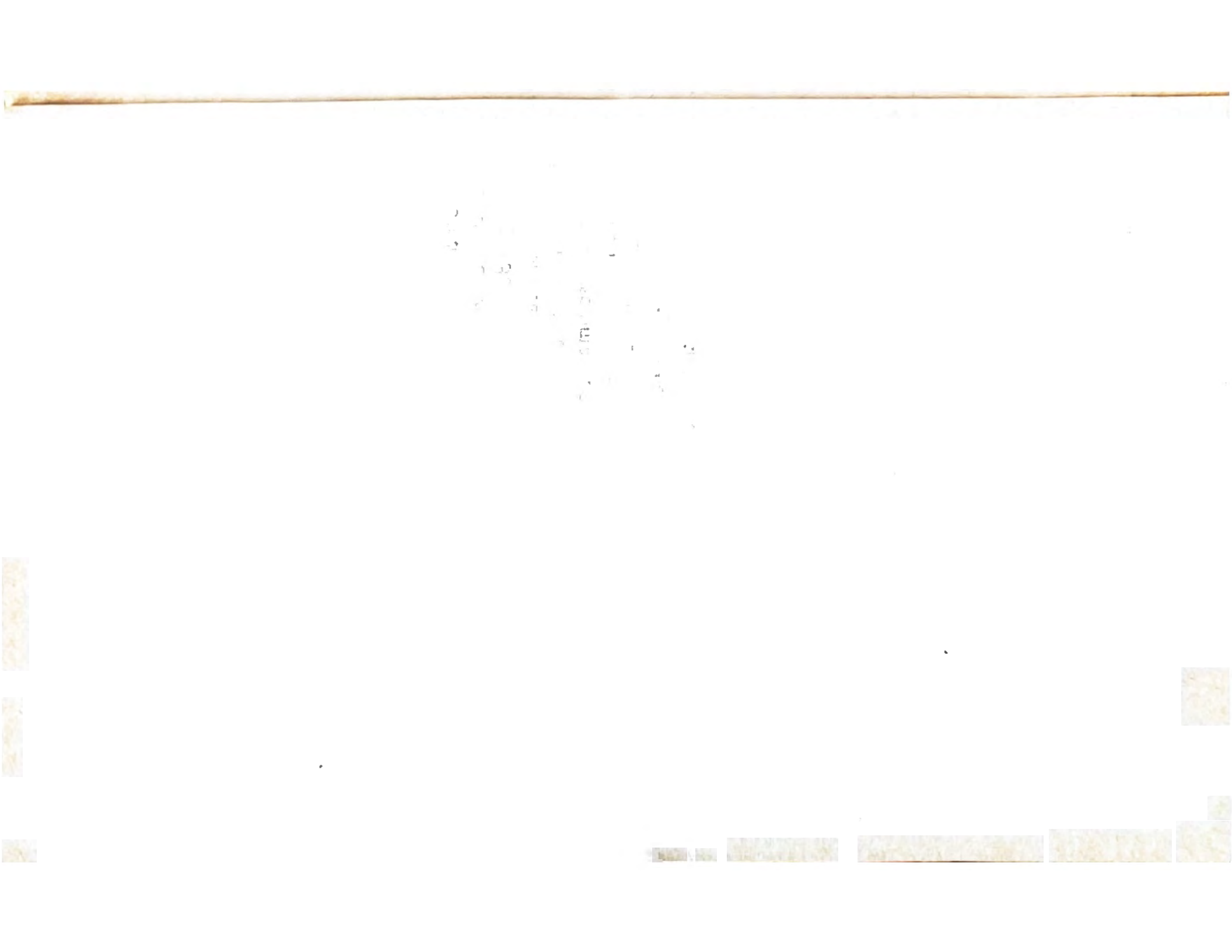
lement à la mort, l'autre qui le conduit par la voie de la communication, à lui-même. L'opposition mise en évidence n'est plus entre deux instincts qui s'affronteraient en quelque sorte en dehors de l'individu, mais elle n'est pas non plus entre instinct inconscient et intelligence consciente, car la maladie est *elle aussi* une forme d'individualisation. L'esprit contient à la fois le conscient et l'inconscient, c'est en raison de sa double essence secrète que « l'ouverture à l'esprit » dépasse les limites assignées au discours persuasif. Aussi lorsque Binswanger oppose l'esprit à l'instinct freudien entend-il conserver tout ce que l'analyse freudienne a introduit de critique de la persuasion consciente. Et ce n'est pas non plus par un mouvement interne que la subjectivité se délivre de son aliénation, mais la rencontre contingente s'articule sur la rencontre « dans l'être » que le « nous » exprime, au lieu de renvoyer au mécanisme aveugle des diverses « instances ».

Cette rencontre, ce « nous », manifestent concrètement de deux manières leur intervention. D'abord d'une manière immédiate et presque naïve, mais au sens où une apparente naïveté exprime une structure de l'être que la théorie est impuissante à dominer. C'est ainsi que la rencontre interhumaine entre le médecin et le patient, la présence personnelle, la communication qu'elle établit jouent un rôle irremplaçable. Sur ce point Binswanger critique l'application froide et objective d'une théorie du transfert qui attribuerait celui-ci à un strict mécanisme se passant chez le malade, selon le principe d'une pure reproduction d'un état antérieur :

« En voyant dans l'attitude du malade envers le médecin seulement la répétition régressive de relations d'objet antérieures et particulièrement parentales et en excluant la *nouveauté* de cette *rencontre*, le psychana-

liste tentait de faire reculer le médecin en tant qu'homme à l'arrière plan » (*ibid*, p. 101).

Au-delà de la relation humaine qui se manifesterait par la seule présence, il s'agira de retrouver l'ordre plus essentiel au regard duquel toute rencontre est fondamentalement médiatisée. Ce qui est alors en question n'est plus seulement l'*étant* dans sa particularité non structurale, mais l'*être de l'étant*, qui possède, par rapport au « principe de réalité », une structure symbolique et qui ne peut s'insérer en la réalité que par l'intermédiaire de cette structure : par delà le langage explicite de la vie courante et des relations humaines, le langage de l'« esprit » est un autre langage, celui de la symbolique universelle. Car la question de l'être ne peut être résolue simplement sur le plan de l'individu, soumis au sommeil et à la mort, « puisque nous ignorons, écrit Binswanger, où commencent la vie et le rêve ». (*Le rêve et l'existence*, p. 193). Par la rencontre du *tu* dans un *nous*, l'individu peut franchir les limites de la solitude et accéder à un monde spirituel en commun. Et le « nous » se découpe sur le fond d'un discours qui le porte, d'un *logos*. Si l'*eros* antique et freudien est bien la force qui arrache l'étant à la solitude, seul l'esprit, par le *logos*, délivre l'*eros* de la latence et, dans la communication, manifeste l'être. L'ontologie de Binswanger rejoint, par des voies différentes, et sans cesser de marquer sa différence, celle de Heidegger dont elle s'était d'abord détournée : là où l'être de l'étant est en question, c'est aussi le *logos de l'être* qui doit être explicité.



CHAPITRE IV

PROBLEMES ONTOLOGIQUES (Suite)
LA QUESTION DU LOGOS

« Le dire et l'entendre, écrit Heidegger, ne sont véritables que si en eux-mêmes, lis sont déjà d'avance dirigés vers l'être, vers le *logos*. Ce n'est que là où celui-ci se découvre que le vocable devient parole. » (*Introduction à la métaphysique*, p. 145).

Que le fondement de la communication humaine soit lié à la présence du *logos*, s'impose maintenant à nous avec une triple signification :

1. L'expérience psychopathologique, pour privilégiée qu'elle soit, en tant qu'elle nous montre des cas où la communication se trouve empêchée ou immobilisée dans son développement, ne peut se comprendre en dehors de sa jonction avec un monde de la raison, du *nous*, et de l'expérience commune.

2. On ne peut traiter de la communication entre des sujets en dehors du langage où cette communication s'exprime ; il n'est pas seulement le moyen terme entre des existences à l'individualité parfaitement définie, mais le lieu même où elles coexistent et où leurs relations se tissent.

3. Mais cela signifie également la limitation d'une analyse qui se bornerait à s'installer dans le langage

courant, celui de la « communication simple » par démonstration, persuasion, discussion. Pris dans toute sa profondeur et dans les retentissements qu'éveille en nous le terme grec, par ses origines et par la tradition, le *logos* est aussi avant tout et essentiellement la possibilité et l'impossibilité du discours, ce à quoi nous pouvons demander pourquoi un commun langage nous est donné ou refusé. Il ne renvoie pas seulement à la raison raisonnante, mais au fonds d'où raison et langage tirent leur origine. Ce que nous demandons au *logos*, c'est qu'il nous conduise au fondement du langage : « le *logos* fonde l'essence du langage » (Heidegger).

I. - Daseinsanalyse et logos chez Binswanger

Réaffirmons d'abord les notions de principe qui séparent la conception psychiatrique de Binswanger de celle de Freud, car peut-être avons-nous laissé ce point dans l'incertitude, plus appliqués d'abord à montrer comment la recherche concrète freudienne pouvait enrichir les données d'une analyse théorique qu'à insister sur les différences. Binswanger ne se contente pas d'ajouter au système freudien la notion d'« esprit » qui, sous la forme du *logos*, fait actuellement l'objet de notre recherche. A l'inverse de ce que sera Jacques Lacan, Binswanger n'est pas l'exégète de Freud ; s'il dégage de certains concepts freudiens un sens qu'il réinterprète et utilise, c'est pour affirmer nettement que ce sens est absent, non seulement dans la lettre, mais aussi dans l'esprit de la psychanalyse. Aussi tient-il à enfermer avant tout celle-ci dans une conception qui lui interdit par principe l'accession à certains problèmes : quelles que soient les modifications essentielles que Freud ait apportées à une conception naïvement naturaliste de l'homme, la psychanalyse ne peut dépasser ses propres

postulats d'objectivation des puissances instinctives et des « instances » du sujet. A cette attitude objectivante, qui fait abstraction du problème de la communication pour lui substituer le schéma d'un *mécanisme* du transfert, Binswanger oppose une psychothérapie qui prend la communication pour thème, de même qu'il substitue à une conception biologique de la vie une conception existentielle de l'histoire individuelle.

Il n'est pas sans intérêt de noter d'abord que la psychiatrie binswangérienne est orientée de préférence vers les cas, non de névrose, mais de psychose, en dehors desquels la pratique freudienne est censée s'être tenue. Hormis, en effet, *Le cas du président Schreber*, exemple clé, sans doute, et sur lequel une conception psychanalytique des psychoses trouvera à s'appuyer, c'est aux névroses que le traitement psychanalytique freudien s'applique par excellence, pour la raison, précisément, que le *contact avec l'autre* reste toujours possible et présupposé et ne soulève donc pas de problème insoluble pour l'inauguration de l'analyse et son prolongement. En abordant le domaine des psychoses, l'analyse se heurte, au contraire, à une région de la psychopathologie où la communication est refusée par principe. Cette région du délire, qu'il soit paranoïaque ou schizophrénique, s'inscrit dans une relation négative à l'autre qui, si elle ne fait pas obstacle à toute forme de communication, l'interdit au plan où elle pourrait amorcer le mouvement vers la guérison. Devant la limitation des moyens psychothérapiques et de la théorie elle-même, le psychothérapeute sera alors tenté par deux voies divergentes mais complémentaires : celle d'une « constitution » de la « conscience » ou de la « personne » « morbide », de la reconnaissance de son univers propre et par principe inaccessible ; celle d'un effort de compréhension et de participation aux états de cons-

cience et au langage de l'être affecté. Prétention contradictoire en ce qu'elle commence par postuler l'isolement et l'indépendance des vécus de conscience, mais entend les ramener à des règles universelles de compréhensibilité, et vise une communication sympathique de personne à personne, en transgressant la limitation de ces vécus. Le recours en ce domaine à une simple phénoménologie du vécu et de la personne ne saurait être que d'une utilité seconde et cache les données essentielles du problème. La *première* de ces données est que, si nous voulons pouvoir parler du délire selon son sens, et donc communiquer avec lui, nous ne pouvons le faire qu'à un tout autre niveau que celui où la séparation des consciences personnelles nous le rend justement incompréhensible. La *deuxième* est que la maladie n'est pas un « mode de conscience », mais un « mode de présence au monde ». A déplacer ainsi les données du problème, on pourra saisir comment présence délirante et présence non délirante s'enchaînent l'une l'autre et se rapportent l'une à l'autre ; elles ne sont pas dans une relation d'étrangeté absolue, sinon l'une ne pourrait parler de l'autre, mais la seconde ne peut se projeter sur la première sans détruire son originalité. La communauté entre les deux domaines ou régions de l'être ne peut donc se fonder que sur une transcendance, celle du « nous » qui oriente toute la philosophie binswangérienne. Mais, pour n'être jamais *absente*, cette transcendance peut être toutefois *occultée*, et le cas privilégié du malade qui sombre dans le délire apporte précisément une clarté sur le fait que, tout en étant communication *originaire*, le *Dasein* peut être arraché à la communication *effective* et s'orienter vers la mort. Tout le problème de la communication se trouve ainsi ramené à une détermination de ce « nous », dans lequel se tient *aussi* le délirant, qui constitue la base à partir de

laquelle nous pouvons décrire et comprendre l'expérience délirante en tant qu'expérience, mais qui se définit pour le sujet de l'existence en termes antinomiques de présence au monde.

Si nous suivons l'analyse du *Cas de Suzanne Urban,* nous voyons tout le problème de la conscience délirante s'articuler autour de cette notion d'une présence au monde qui se propose au sujet comme puissance terrifiante et envahissante et ne peut plus être assumée ni fondée par lui : les rapport avec autrui, sur le fond d'un être-avec originaire, prennent la forme d'une persécution où le *soi* est aliéné aux autres, écrasé par leur présence investigatrice de ses pensées et de ses gestes ; le soi est prisonnier de son abstraction thématique, du thème de son délire, il n'écoute plus les paroles, il est incapable de réponse. Les moments antithétiques de la séparation et de l'extrême dépendance sont contenus dans la même structure de l'être-avec, qui se situe dans la pure réceptivité en dehors de la communauté effective et retourne en définitive au devenir biologique du corps propre. La présence « est ici complètement prisonnière de la simple réceptivité et ceci dans la forme de l'influençabilité par le monde d'autrui, elle ne peut plus sortir de cet emprisonnement ou en prendre la distance (Binswanger, *Le Cas...* p. 89). Elle s'enferme dans un indéterminé se traduisant par l'atmosphère de terreur, isolement, incrédulité à l'égard du discours, croyance en l'inconnu. Il manque au délirant la « distance » lui permettant de « pouvoir » viser, constater, comparer, établir des limites. C'est cette distance que nous appelons « esprit » lorsqu'elle s'exerce sur la présence et c'est elle qui transforme le *Mitsein* auquel *on* se soumet en la réciprocité des rapports de la communauté.

A partir de ces remarques nous pouvons nous élever à la compréhension d'un passage de la non communication

à la communication, c'est-à-dire à un surgissement de l'esprit et à une ascension vers le « nous » à partir de leur absence : ce rapport est au centre de l'étude de Binswanger, c'est lui que nous devons particulièrement dégager pour le problème qui nous intéresse. Celui-ci se pose en effet maintenant en termes ontologiques d'une présence à l'être qui peut s'orienter en deux sens, celui du délire ou celui de l'esprit. Nous ne pourrions qu'opposer l'un à l'autre, comme les deux volets d'un dyptique, ces deux mondes s'il n'existait entre eux des médiations possibles qui révèlent chez le délirant une présence de la transcendance et, pour ceux qui sont dans le monde commun, une possibilité de compréhension de l'univers du délirant. Or, cette possibilité est très précisément celle du langage, non sans doute du langage se retournant sur lui-même dans la justification délirante, ni encore du langage fixé sur le jugement objectif des « autres », mais du langage qui se tient dans ce milieu de la présence quand elle peut osciller vers l'ascension ou la chute : le langage de la *métaphore*. C'est par le biais de la métaphore que nous pourrons être conduits au discours rationnel universellement communicable, de la présence pleine à l'être dans un monde commun, « celui de la communication pensée de la compréhension par la langue, en un mot, le monde du *logos* » (*Ausg. Vortr* II, p. 352). « Nous devons établir clairement que les métaphores sont des modes du mouvement de la transcendance, plus encore disons que les métaphores sont le langage même de la transcendance », ou encore « une expression immédiate verbale de l'être dans le monde » (*Le cas...*, p. 67). L'exemple cité par Binswanger est celui de la « métaphore théâtrale » d'Ellen West, métaphore d'une scène où la malade se trouve encerclée. La métaphore ne se limite pas à une simple image hallucinatoire, pas plus qu'elle n'est un simple signe pour autre chose. En elle la puissance

supra-individuelle du langage agit pour venir à bout du simple devenir vécu comme soumission à la présence et le porter comme *récit* devant autrui :

« La métaphore théâtrale, déjà par elle-même, possède la fonction de communication et elle se trouve même entièrement au service de celle-ci, c'est-à-dire de l'appel à autrui ; elle veut montrer aux autres, leur faire voir de quelle manière et combien profondément elle souffre la présence propre sous la puissance de la terreur ; elle veut que les autres, le monde d'autrui, puissent se faire une image de la torture et de la misère qu'elle subit » *(ibid.*, p. 75).

Si la métaphore a une signification ontologique, la connaissance de son contenu nous situe immédiatement dans la dimension ontologique de l'existence, c'est au sein même de l'expression linguistique que nous pouvons atteindre les voies par où la communication est donnée ou refusée. Alors que la pensée objectiviste établit un fossé infranchissable entre le rêve où l'individu s'isole et la réalité où il est avec les autres, l'analyse qui prend l'expression pour thème déplace le centre de la question : c'est à la racine de l'expression qu'il faut saisir la naissance de la transcendance, au-delà des frontières du Soi individuel ; car nous sommes d'ores et déjà dans le langage avant d'être à nous-mêmes « le langage est ce qui, pour nous tous, rêve et crée bien avant que l'individu lui-même se soit mis à rêver et à créer » *(Le rêve et l'existence*, p. 131). Nous atteignons ainsi, sur le plan symbolique, la couche d'affleurement à la vie individuelle et universelle de ce « nous » originaire qui sous-tend toute la structure du *Dasein* ; le chemin de l'étude du langage sous sa forme non rationnelle mais métaphorique, permet de suivre de façon concrète, sur le plan existentiel, soit le refus soit l'ex-

plicitation de ce *nous*, contemporaine de la possibilité pour l'individu d'assumer la transcendance, c'est-à-dire la structure d'être dans laquelle il se tient.

Suivons ce cheminement dans *Le rêve et l'existence*, où il est exposé de façon particulièrement explicite. Le point de départ de cet essai se trouve dans une analyse de l'expression métaphorique « tomber du ciel » et de la métaphore inverse de l'ascension. Il y a là une structure universelle qui pénètre la veille et le rêve, les mythes, la religion et la poésie, c'est-à-dire le *Dasein* en général. Le sujet de l'expression n'est donc pas seulement lié à mon corps individuel, au contraire, j'accède par l'expression à ce sujet originaire qui exprime pour moi, en tant qu'individu, mon ascension ou ma chute. La puissance communicative de l'expression va bien au-delà de l'image, elle constitue la valeur des métaphores poétiques et mythiques, lorsque celle-ci rencontre une structure ontologique. Alors que la chute exprime l'effondrement, l'angoisse, la tristesse, l'isolement et la perte du Soi, l'ascension et les images métaphoriques qui l'accompagnent, de vol, d'aigle, etc..., sont immédiatement significatives de la possibilité pour le sujet individuel d'échapper à l'anéantissement subjectif et en même temps de sortir de soi. La métaphore donne alors la clé du passage entre le repliement de la subjectivité sur elle-même, qui la conduit à la mort, et son déploiement comme esprit. Le rêve est exemple privilégié de l'étude de ce passage, parce qu'il apparaît en lui, mieux que partout ailleurs — et parce qu'aucune représentation de la vie pratique ne vient s'y opposer — que le sujet qui rêve n'est pas l'individu rêvant, le « quisque » lié à son corps individuel (o.c., p. 176).

La distinction établie par Freud entre le moi et le ça, celle de Jung entre l'inconscient individuel et le collectif rejoignent la séparation fixée déjà par la philoso-

phie grecque entre l'opinion subjective et l'esprit, l'objectivité, la vérité, ou « entre le *quisque*, l'*hekastos*, l'individu isolé et la communauté humaine et divine médiée par le Logos, la compréhension » *(ibid.)*. L'universalité de cette distinction étant admise, l'originalité de la pensée de Binswanger réside en la manière dont il l'interprète et l'utilise. Il refuse toute théorie qui voudrait faire naître d'un jeu des instincts la forme plus haute de la vie spirituelle, que ce soit celle de Freud, ou celle de Jung, pour qui l'arrachement de l'individu à la mort peut se faire par la voie d'une plongée dans l'inconscient collectif : « car personne n'a encore réussi, et personne ne réussira à déduire l'esprit des instincts, car il s'agit de concepts incommensurables par leur essence » ou encore, s'agissant de Jung, et de l'idée que l'ascension pourrait signifier un abandon à une présence irrationnelle de l'inconscient: « nous ne nous sentons pas le droit de faire en arrière le pas que les Grecs ont fait en avant dans leur interprétation de l'existence » *(ibid.)*. Or, cette interprétation est celle qui ne voit d'autre salut pour l'existence individuelle que son ouverture au *logos*, sa jonction avec l'ordre universel de la vérité.

La métaphore indique précisément que, si le rêve ne rejoint pas la vie réelle sous sa forme pratique, il peut prendre toutefois la forme et le sens de la spiritualité et de la communauté : « la spiritualité une fois éveillée peut s'étendre même au rêve pour en faire surgir au moins l'image de la vie universelle ». Le rêve voit se réaliser dans sa métaphore l'assomption possible par la subjectivité d'une universalité qui ne lui reste pas étrangère, mais qui s'inscrit dans les possibilités de son histoire individuelle, ou encore le passage de la vie *subie comme fonction* à la vie *assumée comme histoire*.

Il s'agit ici de la « vérité subjective » à laquelle elle accède et de l'histoire de sa propre vie dans laquelle elle transcende la soumission à la fonction biologique. La question de la vérité objective et pratique reste en dehors de cette transition puisque, sous la forme métaphorique, le *logos* de l'esprit et le *nous* de la présence à l'être parviennent à se manifester suffisamment à l'individu :

« Nous psychothérapeutes ne devons pas nous en tenir à Hegel, car, en tant que tels, nous n'avons pas à nous occuper de la vérité objective, de l'harmonie de la pensée et de l'être, mais bien de cette « vérité subjective » dont parle Kierkegaard, c'est-à-dire de cette « passion de l'intériorité », en vertu de laquelle, par le moyen de l'objectivité (de la communication, de la compréhension, de la soumission à une norme intersubjective) la subjectivité peut s'élaborer à partir d'elle » (p. 187).

Cette dernière remarque porte en elle, mais d'une façon qui n'est pas totalement explicitée, l'essentiel de ce qui est en question : à savoir le moyen d'accès à ce renversement des directions qui permettra au rêve même d'offrir la métaphore de la spiritualité et de la communication. Si nous voyons bien comment, du langage onirique à celui de l'esprit ou *logos*, s'établit par le biais de la métaphore la continuité d'une signification, le moment nous est encore voilé ou l'expression métaphorique du rêveur peut s'éveiller à sa signification. Si ce moment est bien indiqué dans l'idée que des opérations communicatives entre le psychothérapeute et le malade sollicitent la variation de sens de la métaphore, il faut toutefois admettre que le problème de l'expression métaphorique dans sa double orientation, et celui de la possibilité de cette communication, ne forment pas un seul et même problème. En d'autres

termes, le secret de la communication ne peut pas être découvert uniquement au niveau du langage et de l'expression.

Car il est incontestable que le « nous » ne se laisse pas totalement « remplir » (remplissement de sens) au plan d'une analyse du langage : d'une part, il ne peut se comprendre que par référence à une expression *pratique* universelle assurant l'unité du Logos et du monde objectif, d'autre part, au niveau de l'expérience individuelle, il fait appel à des relations et des actions interindividuelles, se situant, en dernière analyse, dans l'ineffable. Ou bien, si nous considérons, ainsi que nous y invite Binswanger, le problème de l'objectivité du monde commun, comme « en dehors de la question », faudra-t-il admettre l'acte de transcendance absolue et imprévisible par quoi la communication, l'ouverture à l'esprit, s'opère ? Peut-être qu'effectivement, dans le cours de la technique psychothérapique on ne peut se passer d'une pratique non théorétisée, ou de l'appel à l'hypothèse d'une transcendance, points d'articulation à partir desquels seuls une théorie peut prendre un sens. Mais, pour nous, qui ne nous préoccupons pas ici d'une telle technique, mais de la cohérence d'une théorie possible du fondement de la communication, nous ne pouvons pas faire autrement que de prendre acte d'une dichotomie apparemment insurmontable : la théorie propose l'unité et la continuité d'un langage symbolique universel, qui nous conduit de l'image de la mort à celle d'une ouverture sur une présence spirituelle à laquelle l'individu peut participer dans une communauté, mais le mécanisme de ce changement dans la métaphore dépend d'un principe hétérogène. Si nous mettons hors de question la connaissance de ce principe, alors il ne reste plus en présence que l'histoire individuelle intérieure et l'infini où elle plonge,

qui peut être aussi bien rêve ou délire que réalité ; établir la distinction entre eux au moment où la vie individuelle s'historialise ne peut suffire, car l'interrogation se posera à nouveau de la possibilité de cette historialisation, qui présuppose une communication déjà instaurée : là se trouvent les limites d'une analyse purement existentielle et la nécessité d'une doctrine qui ne soit plus divisée entre les notions d'une vérité intérieure et subjective et d'une vérité universelle. En nous fixant simplement sur les données de « l'existence », nous ne pouvons, absolument en juger :

« La vie comme fonction est une autre vie que la vie comme histoire. Et cependant les deux ont un fondement commun : l'existence. Montrer le lieu du rêve au sein de ce fondement était notre dessein. En dehors de cette communauté de fondement, mais en relation avec lui, rêve et veille ont encore quelque chose de commun : comme le « passage » de l'un à l'autre est successif (ce à quoi ne change rien le caractère de rupture de la décision biographique individuelle) le commencement de la vie biologique et par là du rêve et la fin de l'état de veille de la biographie intérieure, plongent dans l'infini ; car, comme nous ne savons pas où la vie et le rêve commencent, le souvenir nous restera toujours dans le cours de notre vie qu'il est au-dessus des forces humaines d'être, « au plus haut sens du mot, l'individu » *(ibid., ad fin.)*.

En ce cas, la signification du « nous » ne revêt-elle pas également une singulière imprécision ? Nous pourrons nous laisser prendre au mirage des communications imaginaires, nous ne saurons jamais *quand* nous sommes effectivement en communication avec les autres et s'ils ne sont pas des projets à la limite de notre existence intérieure. La marque de l'inachève-

ment et de l'erreur de principe de la philosophie de Binswanger est qu'en présupposant la communication originaire elle rejette dans l'incertain la communication effective ; inachèvement parce qu'une doctrine de la communication ne saurait se passer d'une doctrine de la vérité et de l'expérience universelle pratique, ce qu'elle refuse de tenter ; erreur de principe, dans la mesure où le *nous* de l'ontologie fondamentale entre en contradiction avec lui-même, ne peut légitimer le langage dans lequel il se déploie, c'est-à-dire le *langage de la métaphore* pour atteindre le *langage de la vérité*. Cette contradiction ne peut échapper à qui cherche à pousser les principes dans la rigueur de leurs conséquences : de quelle façon serons-nous assurés que le « nous » de l'ontologie, cette *Wirheit*, n'est pas une *métaphore épuisant son sens dans une communication imaginaire* ? Seul le refus de couronner le langage dans sa dimension ontologique de métaphore ou de *logos* par une instance personnelle quelconque pourrait nous garantir contre l'illusion à laquelle la théorie du « nous » paraît céder.

Mais alors, il faut refuser également la tentation d'une doctrine de la communication se déroulant dans une pure positivité d'être, avec de simples différences quantitatives de plus ou de moins, de dimension ascensionnelle ou descendante, pour admettre au fondement de la « chaîne » de symbolisation par laquelle la vie humaine se spiritualise et devient apte à la communication, une *négativité* qui, quel que soit le nom qu'on lui donne de « désir de mort », de « lutte pour la reconnaissance » ou de « risque », fait de la mort et de la violence une possibilité première de l'existence et du discours. Aussi entrevoit-on dans cette perspective qu'un principe spéculatif qui commence par « refuser » la communication est plus fécond que celui qui l'admet

dès l'origine à titre de structure ontologique fondamentale de l'existence humaine. Dans le domaine anthropologique, la psychanalyse freudienne à laquelle la psychothérapie binswangérienne entend se substituer est précisément fondée sur une critique du « nous » immédiatement atteint, sur sa mise en suspicion dans le domaine thérapeutique et sur la décomposition de sa structure. L'*Eros* freudien situé dans l'affirmation et la liaison instinctive *n'est pas principe du nous,* ce n'est pas un *nous* que le *logos,* directement, recouvre : c'est par la *dénégation* de l'être-là donné que l'homme peut accéder à la symbolisation et à la vérité, et à la possibilité de communiquer, mais également à la mort.

En d'autres termes, si nous traitons l'être de l'homme dans son existence individuelle et mondaine, comme *étant,* son essence renvoie à la compréhension d'un *Autre* que l'étant, l'*être,* et cette compréhension dépasse dans son principe les oppositions existantes sur le plan mondain entre l'homme pris en tant qu'individu et l'homme en tant que communauté, puisque, à nous en tenir à cette opposition, nous ne parviendrons jamais à transformer les problèmes de l'étant en ouverture sur l'être. Ainsi la signification ontologique profonde qui se trouve à la base de toute recherche ontologique sur la communication est élucidée en subissant un déplacement radical : la recherche de la communication avec le sens d'accès à l'être qu'on lui donne, par l'arrachement qu'elle implique à la limitation individuelle, n'est qu'une traduction et un transfert, au niveau de l'étant, d'une question qui intéresse, non les relations entre étants particuliers, mais celle de *l'étant dans sa totalité* avec l'être. Cette question est posée au sein du *Dasein* lui-même, au sein de l'homme même, indépendamment de la situation existentielle de l'individu ou du groupe.

Dans cette orientation, la référence de *l'être essentiel* à un *je* ou à un *nous* tombe en dehors du problème.

Le fondement ne peut être atteint que si nous excluons toute manière de poser la communication en termes de relation d'individu à individu, de personne à personne, de subjectivité à subjectivité dans l'intersubjectivité ou, comme on peut encore l'exprimer, « d'être à être »; de toute manière, la relation de l'étant et de l'être est partout présupposée et, tant qu'elle n'est pas élucidée, il est impossible, en ce domaine, d'avancer d'un pas : tout au plus parcourons-nous le chemin de l'alternance entre le *je* et le *nous*, entre la communication et la solitude.

La question de *l'antériorité dans l'être* du *je* ou du *nous* est donc bien, en un certain sens, une question de « choix » simplement, choix inessentiel au fond, puisque, pour pouvoir décider de son sens authentique, il est nécessaire que nous nous détournions d'abord des termes en lesquels il s'exprime, des termes personnalistes, et que nous empruntions, pour aller au sens ontologique du *logos*, un autre chemin.

II. - Le langage, l'être et le logos chez Heidegger

On peut, certes, placer l'étude du langage sous le signe de la communication et du rapport à autrui. Pour une anthropologie phénoménologique, le langage est le pont entre la conscience d'autrui et la mienne, il est « le lieu naturel de la conscience d'autrui » (Merleau Ponty, *Phén. de la perception*, IV). Dans une attitude de réduction à l'égard de cette « nature », le langage devra être constitué à partir de la constitution première de l'autre, de la présence en personne des interlocuteurs. Cette constitution voit sa portée limitée dans

l'impossibilité de faire sortir une langue de *l'intention de parler* et de communiquer, si la langue n'est elle-même présupposée, ainsi que la relation qu'elle doit fonder. Le langage nous parle et nous parlons en lui. L'expression déborde la signification subjective et intersubjective, elle a valeur ontologique pour les consciences individuelles. Mais cette régression vers le fondement est encore incomplète, si elle relie l'être du langage au *nous* qui est de toute manière une production du langage, une instance personnelle dans laquelle nous présupposons que l'être se maintient ; par là, la fonction du langage reste toujours subordonnée à l'affirmation de la communication. La question justement reste pendante, de savoir si l'être du langage s'achève ou non dans la communication prise en son sens restrictif : le langage n'a-t-il ou non *qu'une* fonction de communication ? Or, cette question, dans une philosophie du « nous », ne reçoit qu'une réponse ambiguë : la valeur ontologique du langage est liée à une fonction originaire de communication tout en concernant la question de la vérité. Toutefois le langage de la métaphore est aussi celui d'une vérité, et il n'y a pas de moyen, si ce n'est extrinsèque, de les distinguer. Dans la métaphore, la fonction du langage sera parfaitement achevée, si elle assure une communication par *l'image* de la vérité. En particulier, la scission entre histoire individuelle et histoire universelle répond à l'impossibilité de décider, entre rêve et pensée, métaphore et *logos*, d'un langage de la vérité, et de la vérité du langage : la vérité de l'être de l'homme est le *nous*, et cela doit suffire pour qui se préoccupe essentiellement de rapports humains cohérents. Cela suffit-il pour le philosophe qui ne veut pas se limiter à des fins immédiatement pratiques ? Heidegger, reliant l'essence du langage à l'être et à la vérité, formule de nouvelles exigences.

Car il ne sert à rien de reconnaître simplement la primauté du langage par rapport aux consciences individuelles, si l'on ne va au-delà interroger le langage sur l'être qui se tient en lui. La fonction du langage comme production du *Mitsein* doit être dépassée ; le langage n'est pas lié dans son essence à la condition inauthentique du *on*, de l'échange ; tant que l'on se limite à une connaissance du langage comme forme *a priori*, on ne quitte pas le plan du *on* : le langage, même s'il constitue une structure de conscience, essentielle à la constitution de notre univers, n'est autre chose qu'une forme de l'étant, un étant parmi d'autres. Or, le langage est loin de s'épuiser dans cette *fonction* ; il n'est pas du tout une fonction : il *dit*, et ce qu'il dit est l'être qu'il dévoile et, qu'en nous, il fonde.

Essayons de parcourir, avec Heidegger, les étapes de ce dévoilement.

Envisagé dans sa forme immédiatement donnée à notre être dans le monde, le langage est une propriété de l'existence humaine, un bien dont nous pouvons user ; mais c'est aussi « le plus dangereux de tous les biens ». « Il peut être aussi bien langage de la vérité que bavardage, langage de l'être que de l'erreur. Par le langage peuvent s'exprimer ce qu'il y a de plus pur et de plus caché, aussi bien que le confus et le commun ». *(Hölderlin et l'essence de la poésie)*. Il peut être parole essentielle aussi bien que vocable, « vide sonore ».

La théorie du signe détache le mot de la chose et même de la conscience vécue de la signification : « la langue, la parole, sont considérées communément comme étant ce qui exprime le vécu, après coup, incidemment » *(Introduction à la Métaphysique*, p. 98). Cette théorie éprouve sa limitation dans l'impossibilité où elle est de faire se rejoindre ce qu'elle a séparé et elle se trouve rejetée vers des problèmes d'origine, alors que l'origine

de la langue « reste toujours un secret ». Phénoménologiquement, c'est la signification qui importe, mais la signification est distincte de la chose, comme existante ; l'être de la chose est autre que le mot qui l'énonce : « Il semble que nous pouvons distinguer entre la forme du mot, la signification du mot, la chose même ». Nous retrouvons donc au niveau phénoménologique la question posée par la théorie du signe, bien que mal résolue par elle : « ce n'est pas l'appellation qui pourvoit après coup d'une désignation et d'un signe distinctif, qu'on appelle mot, un étant déjà manifeste par ailleurs » (p. 186) ; mais il serait impossible également de réduire l'étant à une simple signification du mot : on ne pourra, par exemple, tirer l'être du bâtiment de la signification du mot qui le désigne. Plus profondément que le rapport de signification, qui présuppose toujours que nous sachions qu'une chose est avant de savoir ce qu'elle signifie, l'essence de la langue se relie à cette présupposition, c'est-à-dire à la propriété qu'a la langue de désigner l'être de l'étant. Le rapport de la langue à la chose est donc, et c'est ce qui rend la signification elle-même possible, un rapport de fondement, de dévoilement, d'ouverture sur l'être de la chose. C'est pourquoi la langue n'est pas un étant particulier, mais un étant incomparable, en ce qu'il nomme et fonde l'étant en totalité.

« Lorsque nous allons à la fontaine, lorsque nous cheminons dans la forêt, c'est déjà toujours en traversant le mot « fontaine », et le mot « forêt » et cela même lorsque nous ne prononçons pas ces mots et ne pensons pas au langage. » (Pourquoi des poètes ? *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 253).

Nous voici alors en présence de deux affirmations tirées des réflexions courantes ou phénoménologiques

sur la langue, et également valables : l'être de la chose ou le signifié sont distincts du signifiant, et pourtant nous ne parvenons à eux que par l'intermédiaire du signifiant ; affirmations qui ne sont contradictoires que si nous voulons oublier l'une pour l'autre. Dans leur unité elles expriment la même chose sans aller cependant jusqu'à la vérité qui les fonde, à savoir que la langue est « ouverture » sur l'être de l'étant : elle est ce qui, en général et avant tout, garantit pour nous la possibilité que nous nous trouvions au milieu d'un existant révélé. C'est en ce sens qu'il faut entendre qu'avant toute signification la langue est « la demeure de l'être » *(Lettre sur l'humanisme)*. Mais ce fondement ontologique ne présuppose-t-il pas une première élucidation de la signification de l'être même ? Nous entrevoyons que le problème de la langue ne pourra être éclairé que si cette question reçoit une réponse, sinon les propriétés du langage qui dévoile, révèle, dit, fonde, en lequel nous demeurons, risquent de rester des attributs métaphoriques, dont nous ne saurions pas s'ils sont illusoires ou vrais. La question de la langue renvoie à la question de l'être, et c'est à sa lumière qu'il faut l'envisager.

Pourtant il est aussi une autre caractéristique de la langue considérée, non dans son rapport à la chose, mais dans l'usage qu'en font ceux qui l'utilisent. Le langage existe en tant que lien dans les relations intersubjectives ; l'homme « en dispose à dessein de communiquer ses expériences, ses résolutions, ses tonalités affectives. Le langage sert à la compréhension » *(Hölderlin et l'essence de la poésie)*. Cette fonction trouve son application éminente dans le dialogue « depuis que nous sommes un dialogue et que nous pouvons ouïr les uns les autres ». Il paraît bien alors que si le système des mots, des règles, peut

être traité comme contingent par rapport à l'essence du langage, le dialogue au contraire constitue son essence. « Mais que signifie donc un dialogue ? Evidemment le fait de parler les uns avec les autres sur quelque chose. Le langage est alors le médiateur qui nous fait venir et arriver les uns *aux* autres » *(ibid.)*. Dans la première hypothèse, ce n'était pas le langage qui était l'essentiel, mais les *choses*, ici ce sont les *autres* entre lesquels le langage médiatise.

Mais le dialogue suppose le *pouvoir entendre et le pouvoir parler* ; or « le pouvoir-entendre, loin d'être une simple conséquence du fait de parler les uns avec les autres, en est bien au contraire la présupposition ». Et : « Aussi longtemps que nous ne faisons que prêter l'oreille à l'articulation verbale en tant que mode d'expression d'une personne qui parle, nous n'écoutons certes pas encore. Nous n'arrivons même pas ainsi à avoir ouï à proprement parler quoi que ce soit. Mais quand donc cela est-il ? Nous avons ouï quand nous sommes *en entente* avec ce qui nous est adressé » *(Logos*, trad in *Psychanalyse*, I, p. 66).

Le « pouvoir-ouïr » heideggerien, concernant la possibilité du dialogue, vise un au-delà des significations : la question n'est pas de savoir comment des significations sont reçues et communiquées, elle ne concerne pas du tout notre communication avec autrui, mais le fait que l'homme, dans son origine, demeure dans le langage et que *par là* le dialogue lui est ouvert. Elle ne concerne pas la rencontre entre des personnes qui deviendront des interlocuteurs, mais *d'abord* l'ouverture de l'existant homme sur l'être, dans le langage. Aussi Heidegger insiste-t-il en le soulignant sur le *un* du dialogue. Ce un n'est autre chose que l'unité originaire de l'être à partir de laquelle le dialogue est ouvert.

Ce n'est qu'en oubliant cette unité, ou encore, dans « la chute hors de l'être », que des interlocuteurs seront séparés et devront se rejoindre par l'échange des mots en cherchant pour eux l'unité d'une signification. Le sens ontologique profond du langage entre « nous », se réfère, comme son rapport aux choses, à la possibilité de *dire l'être*. Mais ne faut-il pas de quelque manière éclairer cette possibilité elle-même, c'est-à-dire l'énoncer encore dans le langage ?

Rendons-nous donc clairs les termes du problème : nommer ne se substitue pas à l'être, nommer ne « crée » pas l'être, au sens ordinaire, actif, de ce mot, mais le fonde, ou, dans sa vérité, le dévoile. Cela signifie que le langage n'est pas une création de l'homme, un instrument, mais est contemporain de son existence et de sa présence à l'être, de son *Dasein*. Comprendre le langage, c'est se détourner du « simple langage », aller au « langage de l'être », au *logos*.

L'étymologie et l'usage du terme dans la pensée grecque nous permettent de le libérer des implications qui le voilent. Parce que *logos* et *legein* dans leur origine ne signifient pas « la langue », ni le « parler », nous pourrons donner à la langue sa juste place dans sa proximité de l'être de l'étant. Le développement de cette « démonstration » se fera dans deux directions conjointes : en ce qui concerne le *logos*, montrer son indépendance à l'égard de son interprétation tardive comme *simple* langage, comme *simple* pensée, et son rapport essentiel à l'être ; en ce qui concerne la langue et la pensée, montrer comment elles trouvent dans le *logos* leur origine et leur essence.

Etymologiquement, le mot *logos* « ne désigne rien qui se rapporte d'une façon immédiate au langage » ; *legein, legere*, est le même mot que « colliger » *(lesen)*, ou rassembler *(sammeln)*, ou encore d'une façon plus

générale, rapport d'une chose à une autre. Le logos est donc une détermination de l'être, comme la nature, la *phusis*, indique l'être qui est constant, présent. Il n'est pas une parole, ni un sens, mais l'être de l'étant, en tant qu'ordre, recollection, rassemblement *(Sammlung). (Introduction à la métaphysique*, pp. 136, suiv.).

La référence que fait Heidegger à la *phusis* grecque éclaire l'orientation de sa recherche. Pas plus que la *phusis* n'est nature au sens classique et moderne du terme, le *logos* n'est parole ou verbe ; l'un et l'autre *sont* l'être dans ses déterminations originaires. Le logos « ouvre l'être à l'homme », et par là se trouve précisée cette audibilité, le « pouvoir entendre » dont il est question dans la conférence sur Hölderlin et qui constitue l'unité du dialogue originaire, à partir duquel le dialogue courant, l'usage de la langue sont possibles : « le simple entendre, se disperse et se dissipe dans ce qu'on opine et dit communément, dans l'entendre-dire, dans la doxa, dans l'apparence. Or l'écouter authentique n'a rien à voir avec l'oreille et la bouche, mais veut dire : faire acte d'obéissance vis-à-vis de ce qu'est le logos : la recollection de l'étant en lui-même » *(ibid.)*.

Les activités communicatives qui caractérisent l'homme s'éclairent du *logos* :

« Le dire et l'entendre ne sont véritables que si, en eux-mêmes, ils sont déjà d'avance dirigés vers l'être, vers le *logos*. Ce n'est que là où celui-ci se découvre que le vocable devient parole. Ce n'est que là où l'être de l'étant se rendant patent est appréhendé, que prêter l'oreille devient entendre ». D'où il résulte qu'« il faut assurément » en ce cas « que l'homme lui-même soit, appartienne à l'être. L'essence et la modalité d'être homme ne peuvent se déterminer qu'à partir de l'essence de l'être » *(ibid.*, p. 152).

L'ontologie trouvera son application concrète dans l'édification d'une anthropologie véritable. Elle aborde « l'homme » comme « étant » à partir de la question de l'être en le situant dans « l'ouverture » de l'être, en faisant de lui le « site » de l'être, mais également pour exprimer ce qu'il y a de négativité en lui, en le précisant comme déchirure, brèche par laquelle la « domination » de l'être fait irruption dans l'apparence. Toutes ces expressions, qui ne sont plus de simples métaphores, mais appartiennent au langage de la vérité, puisque la vérité ne peut s'enfermer dans la proposition logique, mais s'exprime en termes de dévoilement, trouvent leur fondement dans le rapport de l'homme au *logos*. Puisque dans la puissance ambiguë du *logos* apparaît la langue, qui, loin de se superposer, dans sa forme de poésie originaire, comme signe ou symbole, à l'étant, manifeste au contraire cet étant : par la langue l'homme assure le « recueillement de l'être de l'étant ». Puissance ambiguë certes, car l'homme *n'a pas* le *logos* comme bien, intelligence ou raison, propriété de son être animal ; c'est au contraire le *logos* qui a, qui tient l'homme (p. 189).

Il est vrai que les rapports de l'homme au *logos* ne sont ni simples ni pacifiques. La conception heideggerienne n'attribue pas au logos la clarté première d'un Verbe, d'une parole à transmettre, pas plus qu'elle ne l'interprète comme la loi d'une évolution progressive vers la lumière. Les rapports de l'homme au *logos* sont ceux-mêmes de son « entrée en histoire », dans la lutte et le déchirement, dans l'oubli. A l'origine de l'histoire il n'y a pas de « *nous* », ce n'est pas « nous » qui œuvrons. Comme l'indique l'analyse de l'*Introduction à la métaphysique*, la communauté, la *polis* n'est pas, dans son essence, accord des personnes, mais « site de l'histoire » pour des hommes « sans site, solitaires,

inquiétants » (p. 166). C'est l'historicité qui confère au langage son double caractère de préservation du *logos* et de voilement de l'être ; en l'homme, l'origine dans la proximité de l'être est aussi le commencement de la chute hors de l'être. Car il ne peut y avoir chute, dont Heidegger expose le déroulement comme la scission des divers sens de l'être dans la philosophie occidentale, que si le commencement lui-même cache l'indication qu'il porte, conformément à son essence : étant donné qu'en tant que commencement il ne réfère pas au Verbe divin que des générations auraient pour tâche de communiquer, et qu'il ne saurait être non plus l'objet d'un retour nostalgique aux origines, quand l'homme aurait été « plus près de l'homme ». Sa transcendance n'est pas absolue mais elle se situe dans la finitude :

« La chute de la non-latence n'est d'ailleurs pas due à un simple manque, à une incapacité de porter ce qui, avec cette essence et en elle, a été confié à la garde de l'homme historial. La raison de la chute réside d'abord dans la grandeur du commencement et dans l'essence du commencement lui-même » (p. 146). Mais comprenons bien que cette « grandeur » et cette essence n'impliquent aucun retour :

« Le commencement, en tant que commencement doit d'une certaine façon se laisser lui-même derrière lui » *(ibid.)*.

C'est pourquoi nous ne pouvons demander simplement à une histoire positive de nous éclairer, à partir du commencement, sur la vérité de notre être, si nous ne refaisons nous-mêmes le chemin du commencement : « aussi bien ne peut-on traiter adéquatement du commencement et de la chute de la vérité que dans une répétition pensée ».

Et cette répétition nous renvoie constamment à un approfondissement du *Dasein*, c'est-à-dire à la question de l'être, et au *là* dans lequel l'être demeure. C'est à cette condition que nous ne serons plus égarés au milieu de l'étant, « titubant » au sein de l'histoire sans savoir à quel passé ou à quel avenir nous accrocher. C'est l'oubli de l'être pour l'étant qui pousse la philosophie dans les impasses d'un humanisme impuissant à libérer l'homme de la domination technique de ses œuvres et de son aliénation dans le monde. Mais s'ouvrir dans la perspective originaire où l'être est rendu patent, ce n'est pas oublier l'homme, c'est au contraire authentiquement le retrouver :

« La question vers l'être de l'homme est maintenant déterminée *uniquement* quant à sa direction et à sa portée, par la question vers l'être. L'essence de l'homme doit être comprise et fondée, à l'intérieur de la question de l'être, et conformément à l'indication latente du commencement, comme le *site* que l'être exige pour soi, pour sa patéfaction. L'homme est *le là* qui est en lui-même ouverture. En ce *là et* vers lui, l'étant se tient et devient œuvre. C'est pourquoi nous disons : l'être de l'homme est, au sens strict du mot, le *Dasein* » (p. 220).

Cette digression sur « l'ontologie » heideggerienne nous fournit un point d'appui pour une critique d'une philosophie du « nous » et du langage ; en plaçant l'ensemble des problèmes humains dans le champ de l'historicité, Heidegger refuse une rupture entre l'histoire individuelle intérieure et l'histoire extérieure, il postule l'unité de ces deux domaines. Leur séparation se révèle inessentielle ; la question de l'historicité fait au contraire se rejoindre les couches de l'expression et le « *logos* universel » de l'histoire, puisqu'elles ont une même origine dans la chute et dans la « différence »

ontologique. Aussi, bien que d'une certaine façon, l'être et le *logos* semblent être présents avant tout dans une communauté, dans la langue originaire d'un peuple qui est poésie, ce serait se méprendre sur la pensée véritable de Heidegger que de voir dans la communauté la raison de la proximité de l'être, puisque les conditions de l'être en commun, être-avec, engendrent au contraire, dans la discussion et le bavardage, la dégradation du langage primitif. Mais ce sont là encore des raisons extérieures à la question posée et méconnue dans le « nous ». Puisque cette question est, en définitive, celle de l'être dans l'ouverture duquel l'homme se tient, le sens profond de toutes les philosophies du « nous » ne peut être restauré que par leur critique radicale. Dans cette perspective, l'idée d'une rencontre originelle, d'une communication dans laquelle s'assurerait la transcendance absolue de l'homme, ne peut être traitée que comme une conception *métaphysique*, c'est-à-dire privilégiant une certaine forme de *l'étant*, et se tenant au milieu de l'étant, tout en négligeant *l'être*.

Cependant, s'il y a une existence communautaire inauthentique, il y a nécessairement une forme de relations avec autrui définissant une existence authentique. Seulement cette relation n'est pas immédiate ; *le chemin vers l'autre* passe par *le chemin vers l'être* : nous ne pouvons être ensemble qu'en nous tenant dans une même ouverture, et non parce que *nous* constituerions originairement une unité transcendante ; ou, pour parler le langage de la religion et de l'éthique, l'autre n'est pas d'abord notre « prochain », mais « notre lointain », comme nous sommes notre lointain à nous-mêmes, puisqu'il faut que nous nous retrouvions dans la lumière de l'être à partir du déchirement et de la décision. Conception qui se tient en résonance avec celle de Nietzsche, mais qui n'est pas nietzschéenne dans son

intention, car elle ne concerne pas le choix de nouvelles valeurs mais une condition ontologique essentielle d'une co-présence humaine *(o.c., ad fin.)*.

Le problème ultime de la phénoménologie husserlienne, auquel la théorie de l'intersubjectivité transcendantale apporte une réponse, repris par les « philosophies du nous », n'est donc pas nié par Heidegger, mais il est replacé sous un tout autre éclairage.

Pour que l'homme ait la possibilité de s'éveiller à une humaine co-présence, il faut qu'il « entende au lointain » ; dans sa transcendance à l'égard de l'étant en totalité, il est « un être du lointain », par ces « lointains originels » il peut atteindre la proximité des choses et des autres, peut dépouiller le moi-même « pour se conquérir comme un authentique Soi-même ». Si nous cherchons une application de cette thèse, nous pouvons la découvrir dans les domaines de la poésie et de l'art où l'être se manifeste dans l'étant, dans un glissement de tout l'étant vers la fondation originelle. On peut alors parler sans doute d'une communication poétique ou de la communication de l'être par le langage : cette communication est tout autre chose qu'un rapprochement des individus humains dans une proximité immédiate. L'importance essentielle accordée par Heidegger à la poésie vient de ce qu'en dehors de la fonction courante d'échange des pensées dans le discours, elle rappelle le langage à son rôle de fondation de l'être dans l'étant : à sa source nous découvrons un dévoilement de la vérité et c'est par là et non par une quelconque communication affective qu'elle unit, qu'elle exprime la « voix d'un peuple » :

« La poésie éveille l'apparition de l'irréel et du rêve face à la réalité bruyante et palpable dans laquelle nous nous croyons chez nous. Et pourtant c'est tout au

contraire ce que le poète dit et qu'il assume d'être qui est le réel » (*Hölderlin...*, in *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 248).

Le poète, dans son langage mythique, « surprend les signes des dieux », pour ensuite faire signe à son peuple, tout en interprétant sa « voix ». Ici le thème de la communication rejoint en définitive celui de l'être et de la vérité.

Mais il le rejoint d'une tout autre manière que dans les philosophies du *nous*. Si nous établissons entre le texte de la *Conférence sur Hölderlin* et celui de Binswanger dans le *Rêve et l'existence* un rapprochement qui s'impose autour du thème commun d'un langage « qui vit et rêve avant notre existence individuelle », il est incontestable que la transcendance ne découle pas de la vie collective et du langage commun ; elle prend sa source dans un langage premier. Le problème de la vérité de ce langege, de son fondement dans l'être, est recouvert chez Binswanger par des considérations immédiatement pratiques dirigées contre le mythe d'une individualité auto-suffisante, et qui ne peut découvrir son essence que sur la voie qui l'ouvre à la communication. Le commentaire d'Héraclite et du *Logos* héraclitéen tourne chez lui autour des notions de la communauté du monde des êtres éveillés, du discours de la pensée dans lesquels sont pris l'ordre et le monde communs. Après avoir conduit son analyse jusqu'à cette idée dans laquelle une doctrine de l'être et de l'esprit universel est comprise, il ne retient du *logos* que *la forme interpersonnelle* qu'il prend pour *nous*, et laisse la question de l'être en dehors du champ anthropologique qui est le sien. Il s'ensuit qu'une théorie et une pratique des relations humaines peuvent être édifiées en dehors de la question de l'être. Mais elles ne peu-

vent être conduites que jusqu'au point où le problème de la vérité entre en jeu, dans la distinction entre le rêve et la réalité, le rêve et l'existence, là où une doctrine purement soucieuse des problèmes de la communication envisagés en dehors de leur rapport à la vérité de l'être trouve sa limite. C'est donc en un sens fort que le divorce entre la pensée de Heidegger et celle de Binswanger est ontologique, non simplement parce que l'être heideggerien serait rapporté à l'individu et non au « nous », mais parce que la « question de l'être » au sens où l'entend Heidegger ne constitue pas le thème de la philosophie de Binswanger, et que sa préoccupation essentielle reste au niveau d'une communication privée de fondement ontologique radical.

L'usage fait de la référence au *logos* dans les deux philosophies indique cette différence. D'une part dans la doctrine de Binswanger, le *logos* rapporté à la pensée universelle et à l'ordre universel du monde reste en dehors du plan de la communication interindividuelle et l'on peut refuser de s'interroger sur la vérité de cet universel. D'autre part, pour Heidegger, le *logos* n'est l'universel que dans une pensée dérivée, où la scission de l'être est déjà accomplie. Dans son essence, il n'a rien à voir avec l'universel entendu au sens de l'objectivité. Mais il n'y a pas non plus de « vérité subjective » ou intersubjective qui puisse se passer de lui, c'est-à-dire en laquelle la question ne doive être menée jusqu'à la question de l'être.

Enfin, la coupure entre l'histoire subjective individuelle et l'histoire du monde doit également, de ce point de vue, être abolie. Si une doctrine de la communication ne peut se passer de chercher en son arrière-fond une historicité, à la fois sous la forme de la prééminence temporelle du *nous* sur le *je*, et sous la forme d'un commencement dans l'individu d'une historialisation

qui l'arrache à la vie biologique et sur le fondement de laquelle il communique humainement, elle peut cependant, comme nous le voyons chez Binswanger, laisser en suspens le problème ontologique de l'historialisation : le « nous » restera toujours dans sa transcendance absolue un *intemporel*, et l'histoire comme mythe restera séparée d'une histoire objective et pratique qui serait celle de la vérité. Au contraire, pour Heidegger, l'unité du problème de l'historialisation est au centre de toute interrogation sur l'homme ; c'est en vertu de cette unité que le mythe peut rejoindre le langage de la vérité, c'est-à-dire l'alliance « être et son », voilée dans la scission ultérieure du *logos* entre l'être et le discours, le monde objectif et la subjectivité. Le mythe, et cela vaut également pour la poésie, tire de là son sens de vérité, autrement dit de dévoilement de l'être antérieur à toute métaphysique, car il atteint la région où *phusis* et *logos* sont un et même. Le penseur, le philosophe, a pour privilège d'éclairer le fondement de l'ouverture de l'être dans laquelle le poète et la pensée mythique se tiennent, mais il ne peut toutefois dominer l'Etre dans un *Logos* absolu, construisant une ontologie ou une doctrine de l'Etre en dehors de l'historialisation dans laquelle seule l'Etre se tient présent pour l'être-là, au sein du langage. C'est pourquoi, séparer une vérité objective et universelle du *Logos* d'une vérité subjective, est irrecevable : le problème de la vérité est un comme celui de l'être, il s'enracine dans le présent de la décision, qui est combat pour l'être contre le simple statut d'étant, où s'effectue l'union entre le *logos* de l'être et la parole humaine.

Il suit de là que la philosophie de Heidegger peut bien revêtir à l'égard de toutes les philosophies de la communication une apparence purement négative et ironique puisque ces philosophies se satisfont d'une

communication qui serait donnée, apportée par le déroulement de l'histoire ou posée dans une transcendance à l'égard de l'historique. Mais, par ailleurs, en suivant la voie ouverte par l'ontologie heideggerienne, nous pouvons aller beaucoup plus profondément dans une analyse de la structure et de la compréhension d'être de la communication : *de la structure*, parce qu'elle nous indique que c'est vers le langage et son ouverture, vers le logos comme « possibilité de pouvoir entendre au loin » que notre recherche doit s'orienter, et non vers le rapport intuitif du *je* et du *tu*, ou vers un *nous* hypothétique, contenant universel dans lequel n'importe quoi peut être logé ; *de la compréhension d'être*, parce que la communication, celle qui va, pour la conscience courante, du moi à l'autre, ne peut être comprise, ni située dans sa dimension authentique, si nous n'interrogeons d'abord le rapport du moi et de son *Autre* qui est l'*Etre* et dans lequel seul il se rencontre authentiquement — comme la « voix d'un peuple » se rencontre avec l'Etre chez le poète — avec autrui.

Le discrédit dans lequel tombent les problèmes de la communication tels que les pose la philosophie contemporaine, lorsque Heidegger nous met en présence de la question de l'être ne doit donc pas être pris comme une fin de non recevoir, mais bien plutôt comme une invite à approfondir et soumettre à la critique les termes de ce problème. *Le champ dans lequel la communication apparaît est l'historialisation dans le combat réitéré où elle se fonde, avec comme limite pour l'individu sa possibilité essentielle d'être pour la mort.* Mais, en tant que l'individu existe historialement, c'est-à-dire transcende vers l'être, la question de l'Autre ou de l'être est posée en lui, qui le relie à l'histoire latente de l'être, arrière-fond et fondement des figures historiques pro-

visoires que revêtent les communications dans la vie pratique et le discours explicite ; le langage, plus profondément, œuvre en alliance avec le *logos* de l'être, et justement *parce qu'il ne se résout pas en simples relations communicatives*, définit le domaine dans lequel la communication humaine est possible.

En nous rendant claire cette exigence d'une remontée à l'origine de l'historialisation de l'homme dans l'être, nous pouvons aborder le problème de la communication non comme une question fragmentaire, mais comme une des déterminations de la *question* ontologique elle-même ; c'est seulement en acceptant cette manière de le poser que nous pourrons nous interroger sur la possibilité ou l'impossibilité de conduire la négativité de l'homme à une positivité, d'allier l'histoire telle qu'elle se fait dans une vie commune à l'histoire latente.

Revenons maintenant au débat d'où nous sommes partis. La psychiatrie binswangérienne, en rejetant la psychanalyse avec l'ensemble des conceptions naturalistes, semble réduire à néant la prétention d'une *science*, au sens de connaissance rigoureuse de la communication, pour laisser place à une *pratique* des situations interpersonnelles.

Par opposition, l'interprétation de la psychanalyse que propose J. Lacan obéit à un bien autre souci de rigueur dans l'explicitation des rapports structuraux de la communication ; elle effectue une régression dans l'ordre ontologique vers l'alliance de l'être et du sens qui ouvre l'existence, non sur son infinitude ineffable, mais sur l'être dont le *logos* ne peut être cherché ailleurs que dans le langage, porteur, même et surtout quand il voile, de vérité.

III. - Structure de la communication dans la psychanalyse

Parole et langage, d'après Jacques Lacan

Les problèmes posés par la psychanalyse au philosophe qui refuse de voir en elle une simple technique particulière, mais y décèle une voie d'accès à l'énigme du sujet et des relations interhumaines, s'ouvrent sur plusieurs directions :

— L'apparition des résistances du moi pendant la période du transfert met en évidence l'importance de la relation entre l'analyste et l'analysé et révèle du même coup en celui-ci une puissance de négativité qui est au cœur de son mode d'existence avec les autres. Le problème du triomphe sur la résistance du moi devient le problème central de la psychanalyse freudienne, il la conduit à se transcender vers de nouveaux principes spéculatifs, une nouvelle « topique » dans laquelle l'instinct de mort joue le rôle d'une possibilité essentielle du *moi*, par opposition à l'affirmation simple de l'eros. Une dialectique de l'affirmation et de la négation détient la clé de la communication et de son refus.

— La résistance se manifeste essentiellement par le silence ; elle est le point où la parole bute. Comment les problèmes qu'elle pose pourront-ils être dominés autrement que par le langage, qui est le seul moyen de communication existant entre l'analyste et l'analysé ? Cet « entre » n'est pas seulement un milieu ; le don de la parole conduisant à la libération du sujet ne peut advenir qu'au sein du langage lui-même, qui fait fonction, non seulement d'intermédiaire, mais de constituant. Pour le sujet, il est, par delà l'instance explicite de la perception et du dialogue, le moi, la demeure de son être. Peut-on maintenir, en ce cas, que le jeu des diver-

ses instances du sujet, *moi, ça, sur-moi,* appartienne à une dialectique intra-subjective des instincts et non à une dialectique inter-subjective ? Le niveau de l'inconscient est atteint dans le discours et dans son articulation, c'est-à-dire dans la relation du langage et de la parole, en tant que celle-ci s'adresse à l'autre. Quelle est la structure de ce dialogue, *qui* s'adresse à *qui* ? Là est une question fondamentale.

— La lecture du texte total qui constitue le sujet dans son inconscient, tel est le but de la psychanalyse, et les relations possibles avec l'autre sont prises dans ce texte. Il ne saurait être déchiffré comme une chose posée devant nous : c'est dans son historicité qu'il se développe et se dévoile. Un lien étroit unit donc, par le langage, la technique psychanalytique et la compréhension théorique de l'historialisation de l'homme en tant qu'être avec les autres. Aucun « contact direct » ne saurait se passer de ce recours aux significations dans lesquelles se constitue l'existence.

— Le dernier ordre de questions concerne le rapport à l'autre dans les psychoses et les névroses. On a coutume de dire que la psychanalyse n'est possible que pour un sujet pour qui l'autre existe et auquel les voies de la communication sont ouvertes, ce qui exclut traditionnellement le domaine des psychoses de l'investigation et de la thérapeutique analytique. Or, c'est en portant essentiellement son attention aux psychoses et aux problèmes qu'elles posent que la psychiatrie non psychanalytique s'est édifiée ; le problème étant alors de découvrir, en dehors de la voie analytique, d'autres formes de contact. Mais ce domaine ne doit-il pas aussi être théorisé et la méthode psychanalytique n'offre-t-elle pas la possibilité de le faire ? Sinon, reconnaître que, pour que la psychanalyse s'exerce, l'autre et la com-

munication doivent être d'une certaine manière déjà donnés, n'est-ce pas lui interdire la possibilité d'expliciter son fondement, de porter son interprétation sur ce qui l'intéresse au premier chef, c'est-à-dire le mode d'existence d'autrui pour le sujet ? En ce sens, il serait paradoxal que tombe en dehors du champ psychanalytique un des problèmes qui conditionnent son existence.

Nous aborderons l'interprétation de J. Lacan en prenant pour point de départ un de ses principes les plus immédiats, mais aussi dont la portée est la plus générale, la critique du *contact éprouvé de la réalité du sujet* (*Psychanalyse*, I, p. 98). C'est dans l'affirmation de ce contact que réside le fondement des philosophies de la communication, soit dans le domaine psychiatrique, lorsqu'elles s'opposent au « mécanisme » psychanalytique, soit quand elles affirment en général la possibilité d'une réciprocité immédiate des consciences. Un objet pourrait ainsi être atteint *au-delà* de la parole du sujet et cet objet serait le sujet lui-même ; certes, il est possible de produire à l'appui de cette thèse maint exemple de communication dans le silence, quand la parole faille devant « l'ineffable » du vécu. Il n'est pas question de nier ces exemples d'une expérience courante ; en fait, ce n'est pas là que se noue le problème. Si la communication réside essentiellement dans les instants muets de la rencontre, si le contact éprouvé peut se substituer à la parole, cela ne signifie en aucune façon qu'il soit possible d'édifier une connaissance de la communication sur ces exemples. En ce cas, le malentendu est toujours possible et comment dissiper le malentendu, sinon par la parole, comment distinguer une relation imaginaire entre « deux moi » d'une relation réelle ? Il y a plus, et en cela réside l'apport décisif de la psychanalyse, c'est que le rapport de deux *moi* est toujours *imagi-*

naire, le moi se situant et situant l'autre dans une structure de significations qu'il n'a pas constituée. Et cet imaginaire est porté précisément par le discours transindividuel dont le silence du moi fait partie aussi bien que sa parole. Opposer le silence et la parole est donc ne rien dire, ou plutôt c'est seulement se prononcer, à un certain niveau, celui où le moi et le contact des moi est pris comme référence absolue.

La situation privilégiée de la psychanalyse, qui porte en même temps la possibilité de son application universelle, est, au contraire, qu'elle ne peut briser ni franchir le « mur du langage » au sein duquel les relations interindividuelles se constituent. Le problème, comme le souligne Lacan, n'est pas de détecter une vérité du sujet au-delà de ce qu'il dit, et qui serait donnée à l'analyste comme un texte objectif, mais de conduire le sujet, pris dans les formations imaginaires de son discours au « pouvoir entendre » et au « pouvoir parler » à l'autre en tant qu'auditeur présent :

« Le sujet commence l'analyse en parlant de lui sans vous parler à vous, ou en parlant à vous sans parler de lui. Quand il pourra vous parler de lui, l'analyse sera terminée » (*ibid.*, p. 21).

Ainsi la notion d'un « contact existentiel », si elle n'est pas dépourvue de sens, reste abstraite et vide lorsqu'on cherche à la définir en dehors des seules structures de signification qui soient effectivement données à l'un et à l'autre. Mais il ne faudrait pas voir dans une telle restriction du champ psychanalytique à ce qui est donné dans le langage une « réduction » phénoménologique, la propriété du langage étant précisément de ne pas se réduire à la signification vécue. Car le langage est porteur d'une vérité transindividuelle, ce qui veut dire qu'il ne s'épuise pas dans les seules

intentions explicites de signification qui l'animent, mais concerne la totalité du sujet, cette vérité latente que Freud exprime par le terme d'inconscient. La proposition freudienne, que le sujet va bien au-delà de ce que l'individu éprouve subjectivement, doit donc se compléter par celle-ci « aussi loin exactement que la vérité qu'il peut atteindre » (*ibid*, p. 110), car le propre de l'inconscient n'est pas de rester replié dans des profondeurs d'où rien ne pourrait le faire sortir, mais de se déployer dans le discours que le sujet « intercale » entre lui et autrui. L'inconscient et la vérité du sujet sont donnés du même coup, seule cette unité rend la psychanalyse possible, sinon la « partie cachée » se laisserait toujours ignorer. Aussi le *texte censuré* que tout individu présente, soit à lui-même, soit aux autres, est-il porteur de toute la vérité du sujet non seulement pour lui-même, mais dans sa relation avec autrui, et il n'y a pas d'autre vérité à chercher au-delà ; elle est précisément dans le développement de ce discours. La proposition servant de thème et de fil conducteur aux analyses de Lacan, que « *l'inconscient du sujet est le discours de l'Autre* » veut donc dire que toutes les significations cachées du sujet se constituent, en tant que cachées, dans le commentaire réel ou imaginaire tenu par l'autre sur ce que le sujet exprime de lui-même (au « champ » de l'Autre). Sans cette référence à l'autre, il n'y aurait ni inconscient ni langage ; mais seul la porte le langage qui assigne à l'autre sa place. L'omniprésence du discours prévaut donc sur la présence duelle et permet d'ouvrir à la communication le chemin de la vérité.

L'analyse ainsi conçue sera, non un *dialogue*, mais une *dialectique* : elle ne saurait être dialogue, puisqu'elle règne dans un domaine où le dialogue est impossible ou reste dialogue de sourds, mais elle est une dialectique, si l'on entend par ce terme le déroulement

du discours du sujet avec sa marche par degré et ses confrontations imaginaires. Ce discours en effet n'est pas un simple récit, mais plutôt une lutte au cours de laquelle la présence qui parle, et qu'il ne faut pas confondre avec le *moi* du système perception-conscience, parvient à une assomption et à une réalisation de son histoire dans un temps de compréhension où l'autre se fait enfin reconnaître comme interlocuteur. Un des préceptes fondamentaux de la technique psychanalytique, à savoir l'insuffisance de la simple connaissance ou de la prise de conscience et l'importance décisive de la relation de « transfert », montre bien quelle est la place de l'autre dans cette dialectique. Mais il ne s'agit pas, ainsi que Lacan, après Freud, le répète avec insistance, de dépouiller le sujet de son moi pour substituer à celui-ci celui de l'analyste, ce qui conduirait au renforcement des résistances sous une apparence de résolution, en interdisant le retour du refoulé : l'explicitation totale de celui-ci, l'introduction du sujet « au langage premier de son désir » (p. 138), n'est possible que si ne lui est pas proposée une vérité de substitution à laquelle il se raccroche, mais si le seul domaine de vérité visé est celui de son histoire individuelle. Cette vérité est vérité de dévoilement qui ne s'abîme pas dans une contemplation immobile, mais est prise dans une relation au présent et au futur : en elle se fonde la possibilité de la parole vraie et de la mise en place d'un dialogue. Aussi l'histoire qui est visée ne saurait-elle être atteinte par des voies intrasubjectives de l'histoire « intérieure » se résolvant dans l'ineffable ; elle est intersubjective dans son essence, puisque l'explicitation par le sujet de son histoire ne peut se réaliser que dans une relation à l'autre. Il importe de comprendre que « la régression psychanalytique implique une dimension progressive de l'histoire du sujet » (p. 132), par laquelle

est possible, par référence à l'autre, une reproduction subjective du passé dans le présent : c'est en vertu seulement de cette temporalité historique que porte le discours dans son historialisation primaire à partir de laquelle le sujet s'humanise, qu'est rendue possible la communication — et non dans la transcendance de l'instant. L'importance de la personnalité du psychanalyste, que Freud souligne en particulier dans *Technique psychanalytique*, vient, non de l'aptitude de celui-ci à imposer son moi au sujet, mais au contraire du tact avec lequel il sait intervenir aux moments essentiels de son discours pour en modifier l'orientation de manière décisive : son langage empruntant alors les voies de l'autre devient la *parole* qui peut être entendue, loin d'être langage objectivant et extérieur dans lequel le moi du sujet n'a que trop tendance à s'abandonner.

Résumons ces remarques : elles nous permettent d'entrevoir la liaison étroite, dans la psychanalyse rendue à sa véritable dimension, du rapport à l'autre, du langage et de la communication dans le champ historique où elle se développe. Alors que Binswanger oppose une psychothérapie fondée sur une « communication » à la mise en œuvre de processus dits mécaniques, la psychanalyse peut être au contraire interprétée selon son sens authentique, non seulement comme une pratique et une théorie d'où la communication n'est pas absente, mais comme la seule doctrine étant capable d'éclairer dans son fond le mystère de la communication, en la rattachant à une structure scientifiquement connaissable, en permettant l'instauration entre les sujets d'une relation qui ne soit pas un leurre. Trois thèses fourniront les « dimensions essentielles de l'expérience psychanalytique » : « une théorie historique du symbole », une « logique intersubjective », « la temporalité du sujet ».

Théorie historique du symbole : Le caractère propre du symbolisme mis à jour par la psychanalyse constitue un des thèmes centraux de la doctrine freudienne et l'objet d'une orientation donnée par Freud à des recherches futures ; il ne suffit pas pour qu'il y ait symbole qu'un signifiant renvoie à un signifié, mais il faut que le signifiant acquière une autonomie, qu'il se développe pour lui-même. Ainsi tout symbole est bien un signe, mais tout signe n'est pas symbole. Le symbole psychanalytique présente le caractère d'être absolument particulier au sujet, c'est-à-dire de n'avoir de sens qu'en référence à son histoire, mais d'autre part, et c'est pour cela qu'il peut être déchiffré, de s'articuler comme un langage dont l'universalité dépasse les limites d'une langue particulière et peut même être entendue dans toutes les autres langues. Universalité qui vient de la constance et de la simplicité du signifié : Freud, et après lui Jones, ont remarqué que les symboles, en dépit de leur diversité, se rapportaient exclusivement (dans le sens où les entend la psychanalyse), au corps, aux relations de parenté, à la naissance, à la vie et à la mort. Mais cette simplicité universelle de sens ne suffirait pas à nous introduire à la structure symbolique si celle-ci s'offrait sous la forme d'images discrètes se détachant sur le langage des relations objectives. La séparation du symbole et du langage a interdit longtemps toute investigation systématique du domaine symbolique jusqu'à Freud et même après Freud, dans la mesure où la science des symboles est devenue la science des images. L'action par l'intermédiaire des symboles et sur les symboles devient une action sur des images que l'on peut induire dans le rêve, comme l'on voit chez Jung, ou dans le texte de Binswanger *Traum und Existenz*. Au contraire, la clé de l'interprétation psychanalytique selon Lacan est l'insertion du signifiant symbolique dans le signifiant lin-

guistique. Non que l'on puisse, ainsi que Freud l'avait pensé, établir une correspondance étroite entre le processus de l'inconscient et la formation sémantique des langues ; l'étymologie suit une démarche bien différente de celle que l'on serait tenté de reconstruire à partir d'une connaissance sommaire. Le symbolisme inconscient entre en rapport avec la langue, non pour la constituer, mais pour se greffer sur elle et utiliser toutes les ressources de son matériel signifiant (Benveniste, *Psychanalyse*, I, pp. 14 et suiv.). Aussi la structure du « langage de l'inconscient » n'est-elle pas à chercher ailleurs que dans la langue même, ouverte, dans ses résonances, à des combinaisons inattendues. Ce nouveau symbolisme se surajoute comme une surdétermination ou une redondance au symbolisme pratique de la langue et fait partie de sa possibilité d'être non seulement signe, mais symbole, non seulement d'informer, mais d'évoquer. La face imagée du symbole, objet unique d'une psychologie fondée sur l'identification du sujet réel et du sujet de la perception n'est en réalité qu'un de ses aspects ; elle se rattache plus profondément à la face signifiante de la langue : celle-ci apporte, avec le poids de sa propre structure constituée historiquement, un matériel dont les possibilités de signification s'étendent bien au-delà de ce qui est déposé dans le discours commun et rationnel. Et ce matériel peut être analysé jusqu'au niveau élémentaire, phonologique, susceptible de porter des combinaisons qui ne renseignent en rien, sans doute, sur l'étymologie réelle, mais dans lesquelles se manifeste le jeu de l'inconscient ou de « l'esprit ». D'autre part, l'inconscient emprunte toutes les voies stylistiques offertes par le discours : allusion, ellipse, métaphore, métonymie, etc...

La métaphore, en particulier, est un des facteurs les plus notoires de changement de sens, permettant

des glissements, des substitutions, un engendrement du signifiant à partir de lui-même, mouvement au cours duquel le signifiant primitif est refoulé. Par cette voie peuvent apparaître des rapports de signification entièrement nouveaux qui recouvrent d'une chaîne continue le signifié et introduisent le sujet dans un *ordre du signifiant* qui joue de lui, en quelque sorte, par la simple vertu de ses lois propres de combinaison, sans passer par la conscience imageante, mais en suscitant au contraire, à partir de la puissance linguistique, ses fantasmes. Au sens propre du terme, l'inconscient a la structure d'un discours, dont le sens affleure dans les failles du discours pratique courant, univoque, dont le sujet parlant a l'illusion de pouvoir disposer à sa guise alors qu'il est pris dans la « chaîne signifiante » d'un ordre symbolique que la conscience n'a pas formé et dont s'imposent les lois. C'est parce que ces lois se recouvrent avec celles de l'analyse linguistique, jusqu'à son niveau le plus élémentaire formalisable dans des systèmes de combinaisons phonétiques, que l'analyse peut rendre compte de la détermination du sens, en d'autres termes, retrouver sous les voiles dont il se couvre le signifiant primitif. Ainsi, selon une image topique utilisée par Lacan, tout discours se situe sur deux plans : le discours rationnel lié aux références des choses et des moi, et la chaîne signifiante en tant qu'elle reste entièrement « ouverte aux effets signifiants de la métaphore et de la métonymie » (*Bulletin de Psychologie*, 1960, p. 171). Aux points d'interférence de ces deux plans ou circuits, se situe le sens en tant qu'il devient pour l'interlocuteur, pour l'autre, un *message* pourvu de ses résonances. Pour que ce message soit entendu, il faut qu'il soit reçu dans un code qui est le code de *l'autre*, ou mieux, puisque l'autre interlocuteur est dans la même situation par rapport au code, celui de *l'Autre*,

de la chaîne signifiante dans sa présence primordiale, qui confère au sujet la place de son moi et les modes de sa communication avec autrui.

Un exemple privilégié de la relation entre le message et le code est fourni par l'étude du mot d'esprit : le mot d'esprit n'entre pas dans le code courant mais s'accorde cependant avec une codification du langage ; en lui l'inconscient d'un des interlocuteurs *parle à celui de l'autre* en tant qu'il est capable d'avoir en commun le même matériel de significations et de recevoir un message. Là une communication n'est donc possible que sur le plan d'une certaine parenté culturelle et spirituelle, mais le mot va, dans le sens de la communication, à des profondeurs insoupçonnées des interlocuteurs eux-mêmes. Ainsi le signifiant, dans sa création nouvelle, incongrue, mais qui a valeur de message, n'est pas *dans* le sujet même, mais dans l'autre qui lui donne sa valeur de signifiant ; les lois de l'inconscient jouant dans cette formation sont les mêmes que celles de l'inconscient dans le rêve, elles sont identifiables à celle que l'analyse linguistique révèle dans les formations nouvelles de sens en tant que ce sens est engendré par les combinaisons du signifiant. Alors que le sens paraît d'ordinaire pris dans une intention de signification parfaitement assignable, nous pouvons donc, au contraire, localiser dans la chaîne signifiante un sens qui dépasse l'intention et qui, en tant qu'il est reçu par l'autre, se réfère à son discours comme réponse à une « demande ». Dans l'interprétation analytique, nous sommes ainsi conduits, en suivant la chaîne du signifiant, à remonter jusqu'au *langage originaire* qui est chez l'individu, *langage de son désir* : langage jamais « naturel » qui revêt la forme du symbole car l'objet du désir en tant qu'objet humain est toujours pris dans une négativité essentielle et c'est à l'invocation que répondent sa présence ou son absence.

La relation première à l'autre, telle que la décrit la théorie freudienne, relation au père et à la mère n'est donc pas une « relation d'objet », elle passe par des pôles symboliques, situant l'autre et le moi à leur place imaginaire. En particulier, l'univers du signifiant dans son ensemble, celui de *l'Autre* en tant que *lieu du code* et *condition de la relation de communication* avec *l'autre*, est porté par la présence du « Père symbolique » ou du « nom du Père », médiateur omniprésent et nécessaire, non seulement dans les premières relations de l'enfant avec la mère qui ne se structurent pas comme des relations de communication ou d'amour interpersonnel, sous la forme personnaliste du « je-tu » se suffisant à lui-même, mais encore pour l'équilibre de tout l'univers futur de la communication. Cette présence du symbolique qui recouvre entièrement le champ des relations parentales et des premières manifestations du désir et de sa dialectique, structure le champ de l'intersubjectivité et de la communication selon une « logique » qui ne se soumet pas aux indéterminations de la « rencontre ».

Logique intersubjective : Supposons admis le champ ouvert de *l'Autre* dans la chaîne signifiante et le principe que cette chaîne est assumée par le sujet comme le lieu d'un code dans lequel son discours peut prendre la forme de message et rencontrer *l'autre*, en tant qu'interlocuteur présent. La rencontre de l'autre s'opère alors dans la *parole*, comme actualisation du *langage*, et porteuse de son intersubjectivité. Cette parole évolue entre deux limites : si le langage est trop général, le sujet se perd et perd l'autre dans les objectivations du discours ; ce dernier devient un simple échange de mots sans résonances, un jeu entre des moi objectivés et interchangeables. Si, d'autre part, le langage est trop particulier, s'il s'édifie sur un code qui est la propre création du sujet, comme dans le délire paranoïaque du Prési-

dent Schreber, il ne peut s'ouvrir à la communication. « A mesure que le langage devient plus général, il est rendu impropre à la parole et à nous devenir trop particulier il perd sa fonction de langage » (*Psychan.*, I, p. 143). Que le sujet ait la disposition de la parole au sein du langage dont il dispose, qu'avec l'autre il puisse « parler un même langage », cette possibilité repose sur la structure de la parole, contemporaine pour le sujet de son introduction à l'ordre du signifiant. Toute parole est appel, elle est construite en fonction de l'attente de la réponse de l'autre, et le conflit de la parole et du langage, ou le blocage de la parole, résulte précisément de la déception de cette attente.

Le rôle privilégié de la psychanalyse vient de ce que, prenant comme thème les silences qui marquent les inhibitions, elle parvient, par-delà les références imaginaires que le sujet donne à son discours et dans lesquelles il se satisfait, à dénouer en lui la *parole vraie*. En recourant, par le moyen des symboles et des résistances, aux événements qui ont structuré dès l'origine la vie du sujet, la psychanalyse entend, non expliquer objectivement le présent par les circonstances du passé, mais éclairer dans ce passé l'origine à partir de laquelle le sujet perpétue son environnement symbolique. Aussi est-ce autour de pôles symboliques que l'intersubjectivité primordiale se structure, et non autour de « relations d'objet ». Si la *triade* intervenant dans le *complexe d'Œdipe* est fondamentale, c'est parce qu'elle a mis à nu, de façon particulièrement nette, la dialectique entre la *demande*, le *désir* du sujet, et le *signifiant* par lequel cette demande doit nécessairement passer pour développer son essence qui n'est pas désir simple d'objet, mais désir de l'autre, c'est-à-dire *désir de la réponse* de l'autre. Le sujet ne peut être éveillé par l'analyse

au langage premier de son désir que parce que, dès l'origine, c'est dans le champ du signifiant ou « du symbolique » que son rapport à l'autre s'est tenu. Le schéma réaliste de la « relation d'objet », s'il n'y avait pas de symbolisation primaire, serait incapable de faire saisir la diversité des objets de transition ou, comme le dit Lacan, les *métonymies* ou substitutions au niveau du signifiant par lesquelles la demande première peut se rendre admissible à l'autre. Pour entrer dans la structure du complexe d'Œdipe, dont Lacan, après Freud, admet l'universalité, justement parce qu'il s'agit d'une relation symbolique et non réelle, la relation première entre la mère et l'enfant n'est pas une simple relation duelle : cette relation dont on sait qu'elle est faite de présence et d'absence laisse s'intercaler dans sa béance l'élément imaginaire dont le rôle de *signifiant* est majeur, le *phallus*, lié au « père symbolique », au « nom du père », qui devient le lieu du signifiant. Le père, dans le complexe, représente l'interdiction de la mère, et le rapport de l'enfant au père est commandé par la crainte de la castration, crainte prenant tout son sens dans l'ordre symbolique dont elle ouvre ou interdit l'accès. Il importe de souligner la place du signifiant essentiel, *phallus* et *nom du père*, autour duquel se constitue l'acquisition par le sujet de l'ordre du signifiant dans lequel il s'historialise. Là où cette relation à l'Autre est désaxée, où l'emporte éminemment le danger imaginaire de la castration, le sujet ne peut acquérir la dimension de *l'Autre*. A cette place se trouve un manque et, comme dans la psychose, le sujet reconstruit lui-même un ordre du signifiant, un « néocode » où il s'enferme, livré aux regards, au rayonnement, à la pénétration de *l'autre imaginaire*. La psychose n'échappe donc pas à l'interprétation psychanalytique ; celle-ci éclaire au contraire pourquoi il manque au sujet cette possibilité d'entrer

effectivement en communication avec autrui, sans laquelle aucune analyse ne peut commencer *(Psychan.,* IV).

« Pour que la psychose se déclenche, il faut que le nom du père, *verworfen,* forclos, c'est-à-dire jamais venu à la place de l'Autre, y soit appelé en opposition symbolique au sujet. C'est le défaut du nom du père à cette place qui par le trou qu'il ouvre dans le signifié, amorce la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire, jusqu'à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante » (o.c., p. 44).

Quant à la relation au signifiant dans la névrose, dans la « psychopathologie de la vie quotidienne », dans le rêve, etc..., le sujet y dispose bien du signifiant commun, de son code, mais tout dépend de la manière dont il insère et fait admettre son message.

Dire que la *logique intersubjective* se plie à l'ordre symbolique c'est, en d'autres termes, dire qu'elle est commandée par des règles d'échange au niveau du signifiant : le passage au symbole étant le seul moyen donné au sujet de faire accepter par l'autre sa demande en renonçant à la possession exclusive de l'objet. Toutes les relations humaines se constituent ainsi autour de « parités symboliques » qui ont la structure du langage, parce que, comme lui, elles participent aux lois universelles de l'échange. Mais alors que, dans le langage courant objectif, toute prétention à la jouissance exclusive de l'objet a disparu, elle persiste au contraire dans le langage auquel l'analyse a affaire et s'exprime comme la *persistance du refoulé.* Si, pour reprendre une définition de Freud, nous faisons consister le processus du refoulement dans le fait que la *libido* se détache de personnes auparavant aimées, le réinvestissement de cette *libido,* selon la loi universelle de l'échange, carac-

térise la vie normale, dans laquelle les sujets peuvent se rencontrer au sein d'un signifiant commun ; dans le cas où la *libido* reste libre, la névrose entraîne le sujet dans des substitutions imaginaires où son langage se trouve sans réponse, soumis à l'angoisse d'une absence. Dans le délire, la carence porte sur la *libido* elle-même, et c'est cette carence que Lacan interprète comme une faille originaire dans l'ordre du signifiant. L'exemplarité de la psychose, celle que décrit Freud dans le cas du Président Schreber, vient de ce qu'en atteignant une situation limite, elle indique du même coup les conditions de possibilité d'un monde des choses et des êtres. L'organisation primaire faisant défaut, le délirant lui substitue une « rationalisation secondaire », qui projette dans un autre monde et un autre langage la « catastrophe interne » à partir de laquelle le sujet a retiré aux autres son amour et son intérêt. Ainsi, sur ce point encore, le principe de la logique intersubjective apparaît dans la référence exigée à un *Autre chose* ou un *Ailleurs* dominant l'univers délirant dans son absence.

Revenant maintenant à la relation qui s'établit entre l'analyse et l'analyste, nous pouvons la désigner comme le « lieu où s'opère la jointure entre le symbolique et le réel » (o.c., *I*, p. 152).

Cette jointure peut être atteinte parce que l'analyste n'est pas l'interlocuteur actif qui s'en tient avec le moi à l'échange des mots en entravant le retour au signifiant primordial, et qu'il n'est pas non plus l'auditeur passif d'un discours bien constitué, mais limité au jeu des symboles pour lui-même, dans lequel se complait le moi. La « négativité » de sa présence, son abstention, en tant qu'elle est pure, c'est-à-dire détachée de « tout motif particulier », permet au langage de se dérouler jusqu'à sa racine symbolique où, en échange du don de sa parole, il reçoit sa vérité. Le rôle de l'analyste

est de se faire l'écho de cette parole ou, en d'autres termes, de la sanctionner, de la « ponctuer » dialectiquement, étant donné qu'au moment où elle atteint sa vérité, c'est-à-dire le langage premier du désir, elle contient déjà sa réponse. La vérité du sujet, dans cet échange, ne lui est donc pas imposée de l'extérieur, mais « c'est au sujet qu'il appartient de retrouver lui-même sa mesure » en retrouvant les événements originaires qui sanctionnent son histoire et celle de sa logique intersubjective.

Temporalité du sujet : Elle est distincte du devenir de répétition dans lequel s'enferme le moi. Le « temps de la compréhension » qui se manifeste dans l'analyse est celui où « le sujet réalise la vérité de son histoire en continuité avec un futur ». En un sens, cette vérité est bien *déjà là* en tant que passée mais, tant qu'elle n'est pas *reconnue,* le sujet s'immobilise dans la répétition : c'est seulement lorsque celle-ci devient répétition pensée ou reconnaissance que le sujet est éveillé à la dimension historique de son existence et qu'au lieu d'être aliéné dans le symbole, il s'y retrouve. La résistance du moi, que Freud a référée à l'instinct de mort, en voyant en celui-ci la limite de la fonction historique du sujet, indique bien que le moment de la parole est aussi celui où le sujet doit renoncer à l'ineffable de son désir, et assumer sa privation en l'élevant à une « puissance seconde » (*ibid.*, p. 163). La vérité du sujet n'est donc pas *logée dans le savoir* du psychanalyste qui se contenterait de la lui communiquer ou l'induirait en lui, mais elle ne fait qu'un avec le déroulement de cette lutte symbolique où le dernier recours du moi contre l'autre, et par suite contre sa propre vérité de sujet *en tant qu'elle peut accéder au discours de l'autre,* est le « renoncement suicide du vaincu frustrant de sa victoire le maître qu'il abandonne à son inhumaine soli-

tude » (p. 104). La vérité est au contraire assurée par une rencontre du *discours* et de *l'événement*, sans qu'il s'agisse d'une *adaequatio rei ac intellectus* faisant intervenir une fonction de connaissance, puisque l'événement réel dont il s'agit ne prend sens et ne peut être accessible qu'à travers la dimension progressive de l'analyse, c'est-à-dire dans le rapport de communication qui s'y établit. Rapport qui n'est pas situé dans un intemporel créant de toutes pièces une vérité indistincte d'avec la puissance contraignante d'un fantasme, mais qui ouvre au langage la seule voie d'accès aux événements relatés, non sous la forme du récit continu dans une temporalité régressive, mais dans la dialectique inaugurée par l'analyse. De là vient la fonction révélatrice du transfert : en tant qu'incluant l'action de l'autre et la sanction qu'elle donne au passé, elle permet d'anticiper sur la certitude d'un sens à venir. Le temps du sujet dans l'analyse est un temps intersubjectif et historique et la vérité découverte a le sens d'une vérité historique, en tant qu'il ne peut y avoir d'histoire que de ce qui demeure et que la persistance n'est possible que dans l'historisation. (1)

« Si l'histoire de la technique historienne montre que son progrès se définit dans l'idéal d'une identification de la subjectivité de l'historien à la subjectivité constituante de l'historisation primaire où s'humanise l'événement, il est clair que la psychanalyse y trouve sa portée exacte : soit dans la connaissance comme réalisant cet idéal, et dans l'efficacité, comme y trouvant sa raison. L'exemple de l'histoire dissipe aussi comme un mirage ce recours à la réaction vécue qui obsède notre technique comme

(1) C'est le mot de J. Lacan. Nous avons formé plus haut, avec le même sens, celui d'historialisation.

notre théorie, car l'historicité fondamentale de l'événement que nous retenons suffit pour concevoir la possibilité d'une reproduction subjective du passé dans le présent... L'exemple de l'histoire nous fait saisir comment la régression psychanalytique implique cette dimension progressive de l'histoire du sujet dont Freud souligne qu'elle fait défaut au concept jungien de la régression névrotique et nous comprenons comment l'expérience elle-même renouvelle cette progression en assurant sa relève » (*ibid.*, p. 132).

Nous nous trouvons en présence d'une notion de vérité historique qui n'est vérité qu'en fonction de l'histoire qu'elle inaugure : c'est pourquoi elle peut être contradictoire si l'on sépare l'événement de l'interprétation future et de la structuration du sujet auquel il donne lieu. La discussion autour de l'« Homme aux Loups » montre bien que l'on ne saurait interpréter la réalité des « scènes primitives » en termes de stricte causalité à partir d'un événement réel de la première enfance : ce qui compte est l'historisation de la scène et son introduction dans l'ordre du signifiant. Le problème posé est celui de l'origine et l'origine ne peut jamais être traitée comme un fait pur, étant ce à partir de quoi le fait commence à exister comme tel, à prendre la signification d'événement. Ce n'est qu'à partir de l'ordre du signifiant que nous pouvons donner sens à cette « expérience phylogénique » que Freud découvre à côté de l'« expérience personnelle » et en équivalence de sens avec elle, lorsqu'il s'agit des scènes primitives. Par là, la temporalité de l'analyse dépasse une simple temporalité individuelle et se relie à celle de l'histoire culturelle dans son ensemble, qui n'est autre que la permanence historique du signifiant.

Le champ psychanalytique, replacé dans sa temporalité propre, s'ouvre donc du côté d'une histoire uni-

verselle et de l'origine de la symbolisation qui structure notre monde symbolique propre et notre univers communicatif. Le problème qui se pose à nous est alors de savoir comment et dans quelle mesure il peut assumer cette origine et fonder ce monde dans sa vérité. Si nous considérons l'analyse dans son progrès et son achèvement, quelle est la mesure de cet achèvement, à quelle *norme* peut-il être confronté ? N'est-ce pas, comme l'écrit Lacan, « au sujet de retrouver sa propre mesure », en dehors de toute règle objective qui pourrait être apportée de l'extérieur ? Cependant cette *vérité du sujet* ne peut pas être identifiée à une pure *vérité intérieure*, puisque celle-ci n'a que faire du dénouement qui l'ouvre à l'autre, et s'accomplit plutôt dans l'assomption de son être pour la mort. Si la dialectique de l'analyse n'est pas individuelle, mais est celle de la communication, il faut reconnaître que la ponctuation finale est toujours en sursis, à moins qu'elle ne repose sur un principe hétérogène.

« La question de la terminaison de l'analyse est celle du moment où la satisfaction du sujet trouve à se réaliser dans la satisfaction de chacun, c'est-à-dire de tous ceux qu'elle associe dans une œuvre humaine » (*ibid.*, p. 165).

Formule qui propose au sujet de nouvelles perspectives, mais qui marque du même coup la limitation de la psychanalyse dans le champ de son histoire. Et sans doute n'y aurait-il aucune contradiction à admettre cette limitation, si l'exigence ne se faisait sentir de savoir de quelle manière s'opère l'accord de la conception psychanalytique du sujet avec la nouvelle dimension que ce dernier découvre dans l'œuvre commune. Or, sur ce point, il semble bien que ce ne soit pas à la psychanalyse elle-même que nous puissions demander la raison de cet accord. Freud reconnaît que la notion « d'évo-

lution progressive » échappe à son champ : elle est « la conséquence d'actions adaptatives exercées par les forces extérieures » (*Essais...*, p. 48), et ce n'est pas dans le sujet que nous pouvons reconnaître une tendance quelconque à la progression. En un sens, cette remarque est bien un aveu d'impuissance, puisqu'elle indique le refus de constituer à partir des seuls principes psychanalytiques une théorie complète du monde humain. Mais elle est, par ailleurs, d'une extrême importance critique dont bien des partisans d'une psychanalyse comme « conception totale du monde » n'ont pas tenu compte, dans leur projet de réduire psychanalytiquement des domaines où la progression historique est effectivement en jeu.

L'erreur consistant à généraliser avec naïveté une application de la psychanalyse ne doit pas, une fois décelée, nous inciter à une nouvelle erreur consistant à opposer avec une autre naïvité aux relations pathologiques du sujet des relations « normales », ordonnées dans un monde dont l'objectivité serait admise sans critique. D'ailleurs, ces deux erreurs sont complémentaires puisqu'il est de fait qu'une conception naïve de l'objectivité et du monde « normal » des relations humaines, lorsqu'elle est sous-jacente à la psychanalyse, interdit de pénétrer jusqu'à son sens profond de théorie historique du sujet, alors que, d'autre part, les concepts psychanalytiques, pris dans leur sens réaliste, servent à discréditer cette réalité même sur laquelle ils s'appuyent.

Le fil conducteur de l'interprétation de Lacan permet d'échapper à ce paradoxe. Du moment qu'il est reconnu que la psychanalyse se meut dans l'ordre du symbolique, c'est-à-dire, en replaçant ce terme dans son sens étymologique — du « pacte » fait à propos du signifiant — la question ne peut plus concerner une « idée de la réalité » tout aussi ineffable que le vécu lui-

même, mais la structure du signifiant qui, tel qu'il est venu à la place de l'Autre, confère au sujet la possibilité de se constituer *pour les autres* : là se trouve le seul critère authentique permettant de décider si le sujet peut assumer historiquement sa vérité et sa liberté. Si le rôle de la psychanalyse s'arrête quelque part, ce n'est pas au moment où elle devrait se mettre à genoux devant une réalité toute présente, mais au moment où l'individu peut être rendu à la vie intersubjective à partir de l'élucidation de son être propre.

Par suite, la communication qui s'établit entre l'analyste et l'analysé n'est pas celle d'une compréhension égalisatrice dans une commune indifférence à la vérité intersubjective des univers vécus en présence, ni dans une explication émanant du monde objectif dans son intangibilité, mais une relation qui trouve sa vérité dans la possibilité d'un échange, autour d'un signifiant commun auquel tout renvoie. C'est parce que nous vivons à partir du symbole, parce que nous sommes et nous humanisons en lui, que la vérité se dévoile seulement à partir du symbole : elle est l'être à signifier en tant qu'il trouve dans le signifiant commun sa mesure, et non son aliénation. Ainsi la notion d'une « vérité de l'être » ne se trouve pas rejetée dans une pure histoire intérieure, sans que pourtant puisse lui être opposée la notion hétérogène d'une histoire universelle et objective se déroulant en dehors du sujet, puisque, de toute façon, ces *deux dimensions de l'histoire,* celle de l'individu et celle de tous, se conjoignent dans une même *dimension du signifiant.*

Le lieu de cette jonction est celui de la culture, en tant qu'elle repose sur des lois de communication, sur des règles premières d'échanges et, d'une manière générale, en tant qu'elle soumet l'homme à l'emprise de la Loi. Mais, alors qu'une science de la culture, envisagée

dans la structure qui lui est propre, fait abstraction *des subjectivités* en présence pour ne considérer que la face externe des processus, la psychanalyse se présente bien au contraire comme une science *de la subjectivité*. Et cela, non sans doute à partir de l'hypothèse d'une permanence de la nature humaine et d'une subordination de « la culture » à « la nature », mais parce qu'elle éclaire la temporalité propre de la communication, différente du temps objectif : celle de l'historisation de l'individu par l'accès au symbolique. Parce que chaque individu répète pour lui-même cet acte d'historisation, nous pouvons comprendre comment l'acte culturel ne s'est pas passé *une fois pour toutes* dans le temps objectif, à partir d'un fait historiquement assignable. L'histoire intérieure et l'histoire des structures se rejoignent dans la permanence du signifiant. On voit s'ouvrir, pour une connaissance scientifique de la communication, des problèmes du plus haut intérêt, se rattachant à l'idée que Freud avance spéculativement de la rencontre nécessaire d'un développement phylogénétique et du développement ontogénétique de l'individu. La transposition de cette hypothèse naturaliste sur le plan du signifiant et de l'historisation du sujet où elle peut rendre compte d'elle-même ouvre à la recherche la voie d'une liaison entre la biographie individuelle et l'histoire universelle de la culture (cf. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté* et *Antropologie structurale*, ch. IX et X).

Toutefois, nous ne sommes pas à même de dépasser sur ce point le plan de l'hypothèse, c'est-à-dire de rattacher l'ordre du signifiant à des structures culturelles définies et de comprendre, à partir de cette origine, le développement du signifiant comme tel par des lois de substitution au sein du signifiant lui-même. La recherche anthropologique reste immobilisée à la rencontre d'une structure qui fonctionne en quelque sorte d'elle-même,

une fois l'impulsion initiale donnée, alors que les raisons du développement de cette structure lui échappent. Pour Lacan comme pour Freud, il est bien nécessaire, en dernier ressort, d'avoir recours à des principes hétérogènes de « forces extérieures » expliquant pourquoi certaines structures de communication ne restent pas immobiles, pourquoi l'insatisfaction l'emporte sur la satisfaction. Si l'on pense que ces forces extérieures peuvent être intégrées dans « l'omni-communication » du texte d'un discours humain, encore faudrait-il montrer à quel point du discours elles s'insèrent ; or, cela n'est possible que de deux manières : ou bien en les comprenant dans un autre discours dont le discours psychanalytique ne serait qu'une partie, un des « moments », ou bien en admettant qu'à la limite de ce discours commence la vie intersubjective authentique, créatrice d'œuvres et de communications imprévisibles. Par-delà l'anthropologie qui rattache l'historisation en l'homme aux structures symboliques définies de la naissance, de la mort, de la sexualité, de la parenté, on ne peut éviter de poser le problème plus général de « l'invention » de nouvelles structures de communication et de la possibilité de les comprendre dans leur dimension progressive. Mais cette tâche n'est-elle pas une tâche infinie, pour laquelle nous ne possédons plus aucun fil conducteur en dehors des règles formelles les plus générales régissant une fonction historique de communication ? La compréhension d'une « dimension progressive » s'avère donc entourée d'embûches et de difficultés ; et pourtant une interprétation purement régressive de la communication annihile son sens, c'est-à-dire l'avènement de la vérité du sujet, puisque la psychanalyse elle-même, orientée pourtant vers une compréhension essentiellement régressive de la communication humaine, ne peut inaugurer sa recherche qu'en introduisant en

elle une dimension progressive dont elle est cependant incapable de justifier les aboutissants.

Comment échapper à cette contradiction ? Pour ce faire nous entreprendrons une nouvelle élucidation conceptuelle, abandonnant provisoirement l'idée d'un « traitement scientifique » de la communication pour laquelle la psychanalyse nous fournit des éléments extrêmement précieux, mais toujours subordonnés à la présupposition d'un monde. Rappelons, pour éviter l'équivoque, le pas déjà accompli : nous sommes partis de l'idée que la communication ne pouvait se comprendre par la rencontre d'un *je* et d'un *tu* se fondant originairement dans la transcendance d'un *nous* : elle suit la chaîne d'un *langage* qui porte l'homme et exprime plus profondément que la conscience la vérité du sujet. *Logos* originaire de l'être, il est pour l'individu le lieu où il entre en possession du signifiant qui lui ouvre l'accès aux autres. En conséquence de cette structure, la communication ne peut concerner seulement la biographie individuelle, mais s'éclaire à la source de l'humanisation dans le *logos*, c'est-à-dire qu'elle ne peut faire qu'elle ne rencontre l'histoire et l'édification d'un monde commun. Comment, tout en maintenant à la communication son sens d'être, est-il alors possible de lui donner la *dimension historique* qu'elle exige ? Ce problème se propose à présent comme un examen des limites d'une philosophie du logos par un retour méthodique à une philosophie de l'intersubjectivité entendue comme intersubjectivité historique.

CHAPITRE V

TRANSITION : DISCONTINUITE ET CONTINUITE DE LA COMMUNICATION. REGRESSION ET PROGRESSION.

Reprise. — Le thème inaugural de cette recherche était que les sciences de l'homme, en tant qu'elles essaient d'établir leur unité comme sciences de la communication accordent une importance de premier plan au langage. La structure du langage offre, en effet, le modèle le mieux défini d'une structure de communication pouvant se retrouver dans d'autres types de communication humaine. Par ailleurs, le langage joue un rôle constituant en tant que, dès l'origine de sa vie humaine, de son humanisation dans une histoire individuelle, l'individu se trouve pris dans un discours qui définit sa relation à l'autre et détient, plus profondément que la conscience de soi, sa vérité. Le langage se présente alors, à la fois, dans le cadre d'une *fonction universelle d'échanges,* qui assure la vie en communauté, et repose sur le sacrifice de la jouissance individuelle exclusive, du maintien dans son être particulier, donc du renoncement à une certaine forme d'être exclusivement « entre soi », et dans le cadre d'une *genèse subjective,* se développant dans le jeu des identifications où le moi, pour conquérir son être avec les autres, renonce également à une certaine forme de jouissance exclusive et d'être « pour soi ». Dans cette « onde stationnaire de renon-

cements », (Lacan, *Le problème de la psychogenèse*, p. 49), le sujet assume son être en référence à l'autre, qui ne lui est pas donné dans une perception consciente, mais essentiellement dans les significations que le discours lui attribue. On ne peut, en effet, traiter le langage comme un système de signes qui doublerait celui des réalités définies « par le commun accord des esprits sains dans des corps sains » (*ibid.*, p. 34), sans méconnaître l'aspect essentiel de sa puissance communicative venant de ce que, dans chaque mot, un nœud de significations laisse toujours en suspens la question de la réalité qu'il désigne, c'est-à-dire celle du mensonge et de la vérité. Aussi, à prendre l'être de l'homme par le biais du langage, découvre-t-on un champ qui reste pour la conscience perceptive inaperçu, l'englobe, ébranle sa certitude en présence de l'objet. Ebranlement qui trouve sa forme extrême dans la folie, qui n'est que l'avatar d'un monde livré au langage et qui maintient elle aussi sa part de vérité, en tant qu'elle est une des limites de la liberté humaine.

Sans doute n'est-il pas question d'identifier la folie et la vie « normale », puisque l'ordre des significations diffère dans les deux cas, que l'étude de la structuration délirante est possible et que l'analyse peut remonter jusqu'aux stades où l'échec de la relation à l'autre et de l'identification du moi indique dans le sujet la « béance du signifiant » qui lui interdira de se rencontrer avec autrui dans un discours commun. Il reste que, si le monde commun peut être, lui aussi, pris dans *l'univers du discours*, rien n'interdira de traiter son discours dans sa cohérence interne comme une forme de psychose, dite collective, mais qui n'a pas pour cela plus de relation que l'autre à la vérité de l'être. Celui qui place la constitution du monde humain sous le signe d'une communication sur le modèle du langage, ou

portée par le langage, se heurtera nécessairement à cette question de la limite de la liberté accordée dans le choix des systèmes de communication possibles. La réponse pourrait être qu'il n'y a pas de délire collectif absolu et que la possibilité de la communication est justement la garantie contre une rupture entre l'être et le discours, indépendamment de tout critère objectif. La communication suffirait donc par elle-même à assurer la distinction entre un univers « normal » et un univers délirant. Si le délirant ne se tient pas dans le domaine de l'ineffable, mais s'il communique précisément dans son discours tout le contenu de son être, et s'il n'y a pas de rupture absolue entre une conscience morbide et une conscience normale, c'est au « normal » seul toutefois qu'il appartient d'entrer dans les significations du discours délirant et non à une autre conscience morbide en communion avec elle. La proposition ne pourra jamais être vraie : « ils sont fous tous deux, donc ils sont capables de s'entendre » (J. Conrad, *La Rescousse*).

I. - La communication et le monde commun

Le privilège d'entrer en communication, seule caractéristique du normal, se réfère à la possibilité pour le sujet, non seulement d'accéder à un signifiant commun, mais de trouver en lui l'expression de sa vérité. Or, la jonction, ici recherchée, de l'être et du sens, peut-elle être donnée exclusivement au sein du langage, ou si elle est donnée en son sein, ce qui paraît difficilement réfutable, s'épuiser dans le langage même ? Nous savons que le langage constitue une « chaîne signifiante », obéissant à des règles propres et manifestant dans le sujet la présence essentielle de l'Autre, que c'est en lui, et nulle part ailleurs, que le sujet peut préciser sa place et celle de l'autrui auquel il s'adresse.

Pour que cette « adresse », ou cette « demande », ne reste pas sans réponse, perdue dans des satisfactions imaginaires, pour qu'elle reçoive une réponse et inaugure un dialogue possible, il faut qu'elle rencontre le langage de l'autre, langage le définissant lui aussi dans son être. Dans cette rencontre cesse l'aliénation du sujet dans le langage, il le fait sien, il se révèle comme origine de décision et non plus comme simple pôle pour un discours existant hors de sa prise effective.

Le langage n'existe qu'entre *sujets parlants ;* s'il constitue l'être en un certain sens, il est non moins vrai qu'il ne peut être actualisé et animé que par un sujet. Que l'ensemble des significations du langage ne puisse être assumé par le sujet conscient et percevant que, par suite, il y ait un domaine de vérité du sujet qui échappe à la conscience, n'infirme pas cette exigence. Le langage maintient la somme des significations refoulées, mais elles ne peuvent être refoulées précisément qu'en tant qu'elles n'interviennent pas dans le discours intersubjectif, qu'en tant que la présence de l'autre fixe pour le sujet ce qu'il dit et ce qui n'est pas dit et ne peut être dit. En ce cas, ce n'est donc pas simplement par le langage que les sujets se rencontrent et qu'ils définissent le monde qui leur est commun. Ce monde ne se réfère pas seulement à la cohérence interne d'un discours qui serait en quelque sorte agissant et créateur par lui-même ; rien ne pourra faire surgir d'un jeu du discours le principe auquel le discours, en tant que signifiant commun, se rattache et qu'on est bien obligé d'appeler, provisoirement du moins, avec Freud : *principe de réalité*, en tant qu'il relie les consciences à un monde commun comme conformité à un ordre donné objectif.

Une intersubjectivité qui fonctionnerait, en quelque sorte, pour elle-même, sans rencontrer un objet commun,

une action commune, pourrait être livrée à toutes les constructions de l'irréel. Or, c'est ce qui n'a pas lieu en fait ; dans la fonction de connaissance et celle de l'action, le discours qui nous constitue cesse de nous envahir et de nous envoûter ; il trouve des points d'arrêt qui sont aussi des moments d'inauguration pour un mouvement intersubjectif qui peut être authentiquement assumé. Cela, nous devons nous le rendre clair à nous-mêmes, sous peine de rester irrévocablement pris dans le langage, prisonniers de ses séductions qui, sur le plan d'une vérité subjective, n'ont essentiellement pas de fin.

Comment être assurés que la communication conduit à la vérité de l'être, si nous n'avons pas pour l'apprécier d'autres critères que ceux qu'elle nous donne dans son expression propre, puisque nous savons que l'intensité des communications n'est pas un garant de leur vérité ? C'est au contraire souvent sous les formes les plus aberrantes par rapport à ce qu'enseigne la connaissance et ce qu'exige la dignité de l'homme qu'une communication des plus profondes se rencontre, dans le racisme, le déchaînement collectif de la violence. Nous ne pouvons moins faire que de traiter ces « communications » d'illusoires et pourtant elles se fondent dans la cohérence d'un discours, elles conduisent même à une parole directement reçue et d'autant plus constitutive d'être et de sens qu'elle fonctionne avec une puissance magique libérée de référence. C'est alors que s'établit effectivement un courant de communication continu et sans faille, dans la mesure où les individus communiquant entre eux ne font que se renvoyer indéfiniment et réciproquement leur propre image, et rejettent toute autre connaissance que celle que leur apporte leur discours. Ils atteignent une « vérité subjective » certaine, si l'on entend par vérité une adhérence à un monde fermé de significations, voire même une vérité

intersubjective. Le rôle d'une analyse de la communication sera de rompre avec ce langage, et d'abord sans doute, comme le fait la psychanalyse, de le référer à un langage premier du désir révélant la structure et le sens de ces prétendues communications. Mais nous ne pouvons les considérer comme « prétendues » que parce que nous aurons échappé à la pure intersubjectivité du discours, pour soumettre celui-ci à d'autres normes de la vérité, celles précisément du monde commun, envisagé non comme simple *concensus* contingent, mais comme constitution d'une unité objective qui ne peut être, dans cette communauté d'essence, qu'univoque. C'est ce monde que nous devons être assurés de retrouver, même quand il ne forme pas explicitement le thème de notre discours, car il constitue l'arrière-fond sur lequel se déroulent nos relations avec les autres. C'est parce que nous savons implicitement qu'il y a un monde objectif constitué et que nous vivons dans ce monde que nous ne restons pas dans l'angoisse du défaut d'autrui.

Ce n'est pas du côté de la *libido* agissant de manière positive, ou des « agrégations de l'Eros » qu'il faut chercher la communication humaine dans ce qu'elle a d'accès non illusoire à l'autre au sein d'une réciprocité, mais au contraire du côté du refoulement, de la négation et de la sublimation. Il nous faut donc bien admettre que la pathologie se définit en fonction de la normalité et par suite, comme l'indique Husserl dans la 5e méditation cartésienne, que « l'anomalisme ne peut se constituer que sur la base de la normalité qui en soi la précède » (§ 55) (1).

---

(1) Pour lever toute équivoque sur le sens de cette analyse, précisons qu'il ne s'agit aucunement, pour Husserl, de comprendre sous le concept de **normalité** la justification de

Il s'agit, il est vrai, dans l'analyse husserlienne, essentiellement des anomalies sensorielles ; d'autre part, le domaine que nous embrassons comme pathologique n'est pas essentiellement celui de l'anomalie, mais, d'une manière plus générale, comprend ce qui, même dans l'univers dit normal, échappe à la constitution dans la pure conscience. Il n'en reste pas moins que cette couche inconsciente ne peut être donnée que dans la présupposition de l'identité entre « le monde des autres » et « mon système de phénomènes », dans des « vérifications concordantes » : c'est ainsi que se constituent *une* nature, *un* monde objectif et *un* langage sur la base de la concordance des expériences. « Il ne saurait autrement y avoir pour nous, écrit Husserl, ni sens ni existence ». Autrement dit, l'ordre du signifiant ne peut se maintenir, et même apparaître dans une certaine autonomie, que parce qu'en dernière analyse il correspond à un signifié, ce signifié étant l'expérience vécue qui l'anime en concordance avec celle des autres.

II. - **Discontinuité et continuité de la communication**

La possibilité de la communication renvoie incessamment à l'idée d'une continuité : *continuité avec soi* d'abord, car, s'il est vrai que l'on ne peut « communiquer avec soi-même » au sens strict du mot, la communication supposant une « dualité », le concept de la relation entre des états différents de notre moi à divers moments du temps est bien celui d'une communication ; et *continuité avec les autres*, en tant que la différence s'exprime, non seulement temporellement, mais spatialement entre sujets différents.

---

l'ordre économique, social, axiologique, de la société capitaliste. Son propos concerne exclusivement une théorie de la connaissance.

Or, l'expérience courante offre, sur le plan vécu, des communications discontinues, c'est ce qu'a tôt fait de remarquer l'analyse existentielle, lorsqu'elle met l'accent sur l'impossibilité de maintenir la communication dans le courant d'une certaine durée, de la fixer ou de l'assurer par un déroulement parallèle des mêmes expériences. Une continuité ne peut être assurée qu'à propos des tâches les plus extérieures, celles dans lesquelles l'individu est tout entier absorbé dans son travail ou dans l'objet qu'il pense et dont il discute en commun les propriétés. Aussi bien, dans ces cas, l'autre n'est-il pas visé en tant que tel ; ce qui importe est sa *place* dans un certain processus, non *lui-même*. Si nous mettons en évidence cette propriété, nous nous apercevons que cette continuité repose sur un oubli de l'autre, de la façon dont nous pouvons avoir accès à lui, donc sur une *discontinuité* de la communication, qui ne se réveille et ne se réactive qu'incidemment lorsqu'au cours de ces tâches nous prenons conscience que nous avons affaire à autrui. Derrière une apparence de continuité se dissimule donc une discontinuité effective.

Mais, la discontinuité une fois reconnue ne renvoie-t-elle pas à son tour à une autre forme de continuité ? Cette continuité est, en premier lieu, celle de ce discours ayant nom d'inconscient, qui relie les moments fragmentaires dans lesquels l'individu peut faire sien son langage et l'adresser à l'autre. Il ne suffit pas, en effet, de la présence de l'autre pour que la communication soit satisfaisante, ni du « contact ». Souvent la présence repousse le sujet vers lui-même dans la négativité de son discours intérieur. La caractéristique des « absences de communication » et des cas pathologiques où la communication devient impossible d'une façon continue, car elle ne peut correspondre de la part de l'interlocuteur à aucune anticipation, à aucune

attente, est moins l'impossibilité d'établir avec l'autre des « contacts » que l'exigence permanente de la présence continuelle de l'autre qui, par principe, ne peut être satisfaite. L'action thérapeutique par la présence ne peut valoir pour la guérison du schizophrène que dans la mesure où elle est permanente, traitement « au-delà des possibilités humaines » (S. Follin, *L'Evolution psychiatrique*, 1958, II, pp. 226-242). Mais cette impossibilité fait ressortir une autre « possibilité » essentielle : c'est que la communication, pour avoir lieu, pour être réussie, ne requiert pas seulement des « présences discontinues », mais une continuité au moins implicite. Derrière la discontinuité quotidienne se trouve toujours présupposée une communication primordiale sous-jacente, qui manque dans le cas pathologique et que le contact personnel avec autrui, à supposer qu'il soit possible, ne fait que remplacer provisoirement, à la manière d'un simple compromis.

Seulement cette communication primordiale et continue cesse d'obéir à l'exigence de la continuité d'un langage ou d'un discours doublant terme à terme toutes les opérations du sujet. On a souvent remarqué et toujours à propos de la schizophrénie, que le fait d'être coupé des autres, propre à l'autisme, s'accompagnait de l'impression d'être continuellement sous leur regard, de ne pouvoir leur échapper, tout ce qui appartient au sujet étant lu directement par autrui, les paroles le pénétrant. Les frontières du discours évoluant de sujet à sujet s'effaçent pour ne laisser place qu'à un unique champ enveloppant, dans lequel les mots et les métaphores deviennent des réalités concrètes, les relations figurées de l'intersubjectivité, comme celles de « proximité » ou de « distance » étant prises « à la lettre » et immédiatement objectivées. L'objectivation du langage, l'univers du discours, se substituent à l'univers réel,

introduisent entre le moi et autrui une fausse continuité dans laquelle l'intersubjectivité disparaît.

Au contraire, dans la mesure où le langage perd sa valeur réaliste, où il acquiert un rôle instrumental d'accès à l'autre, la parole ou la question restant dans l'attente de ce que peut être une réponse que nous ne pouvons absolument anticiper, apparaît la communication effective se traduisant dans les opérations de pouvoir donner et de pouvoir recevoir. Toute communication, en ce sens, s'accompagne d'une incertitude, de l'imprévisibilité de ce que l'autre peut apporter, et qui le constitue précisément comme étant avec nous en communication. Elle s'accompagne aussi d'une forme de certitude plus fondamentale : celle de l'impossibilité que la réponse de l'autre nous fasse défaut. Nous ne demandons pas à l'autre de prolonger notre propre discours comme s'il avait directement accès à lui, comme si nous n'étions que des moments dans un discours impersonnel se déroulant en dehors de nous, mais d'enchaîner sur un certain moment exprimé du nôtre et qui constitue de lui à nous le passage. La continuité de l'univers de la communication n'est pas celle d'une immédiateté, mais d'une *médiation*, et c'est en prenant conscience de cette médiation, en l'acceptant comme telle, que nous comprenons que la communication ainsi établie n'est pas illusoire, car elle repose sur l'insertion dans une expérience commune, ouverte à des vérifications.

La constitution de « l'univers communicatif » doit donc faire en quelque sorte abstraction d'une « communication » identifiée à celle qui s'exprime de manière privilégiée dans le discours et que celui-ci retient seulement de façon continue dans le récit ou dans le mythe : continuité mettant l'homme en relation avec les dieux, les héros, avec une parole informatrice de l'uni-

vers, mais dans laquelle s'abolit précisément *la particularité de la communication humaine qui s'établit dans la discontinuité de la parole*. Aussi, toutes les études et les théories contemporaines qui ont mis l'accent sur l'homme en tant qu'être parlant, par réaction contre une conception objectiviste du monde où la parole n'intervient plus qu'en qualité d'accessoire à la limite inutile, ont-elles mis sans doute en évidence un fait primordial et trop longtemps oublié. Mais elles n'ont fait peut-être qu'indiquer *pourquoi* il ne pouvait y avoir une continuité de communication dans un monde objectivé, non *comment ce monde avait pu s'objectiver* à partir d'une continuité fondée sur le langage. Elles montrent comment la fusion des discours particuliers dans un discours commun qui les fonderait est universellement *désirée* à partir d'un certain état d'objectivation et non les *raisons de l'inexistence de fait de ce discours*. Les notions de refoulement et d'oubli ne sont en elles-mêmes que des notions négatives, mais supposent dans leur négativité la positivité d'une autre forme de constitution, celle qui nous donne la possibilité en tant qu'hommes de nous rencontrer et d'ouvrir un dialogue.

C'est donc bien vers la constitution de l'objectivité pour tous que nous devons nous tourner — constitution ayant pour fil conducteur l'unité de la chose dans un espace et dans un temps assurant la contemporanéité — si nous voulons comprendre la dialectique des communications particulières, car elles ne sont rendues possibles qu'en fonction de cette médiation. Tout au moins les problèmes de l'accès à l'autre, de la négativité qu'il m'oppose, des paroles que je peux ou non échanger avec lui, présupposent comme fond la communauté d'une signification qui, parce qu'elle ne se fonde dans aucune communication particulière, mais constitue au contraire d'ores et déjà sa structure, ne

peut être que la communauté d'une nature, d'une nature objective que nous avons en commun, et à partir de laquelle les variations des communautés humaines peuvent prendre sens et s'édifier. La nouvelle continuité sur laquelle se greffent les discontinuités ou les continuités partielles, arrache la conscience empirique au jeu continuel de ses répétitions pour l'introduire dans un ordre constitutif et progressif dans lequel la présence d'autrui devient la présence universelle d'une intersubjectivité, où nous inaugurons avec les autres des formes de communications nouvelles, où nous attendons d'autrui qu'il apporte à une œuvre commune sa contribution irremplaçable.

Nous nous demanderons si, dans cette opération par laquelle l'intersubjectivité se révèle comme historiquement agissante, n'éclate pas le cadre à l'intérieur duquel la phénoménologie transcendantale a pensé totalement se légitimer, c'est-à-dire fonder encore ses démarches sur des évidences vécues.

La conception husserlienne rend compte de la permanence des significations qui continuent à vivre pour des sujets appartenant à une même histoire et de leur compréhension interne. Mais le « nous sujet » auquel elle se réfère ne peut s'égaler à l'activité constitutrice de l'être et des significations historiques que par un élargissement de son concept. Il y a dans le mouvement pris objectivement une plénitude de sens que la réduction transcendantale subjective et intersubjective ne semble plus pouvoir épuiser. Admettons que, dans son processus d'auto-légitimation, la subjectivité constituante se découvre comme intersubjectivité et intersubjectivité historique. Dans la philosophie de Husserl *(Crise des sciences européennes, Origine de la géométrie)*, cette découverte se rattache, selon son principe, à une réflexion sur les objectivités qui, au cours d'un premier mouve-

ment d'analyse, apparaissent synchroniquement comme des *a priori* sur le fond de la conscience vécue individuelle. A cette synchronie appartiennent les significations conceptuelles scientifiques, et celles du langage. Ces objectivités qui peuvent être animées ou réactivées par une évidence actuelle n'ont pas cependant un acte d'évidence individuelle pour origine absolue. Elles se présentent comme un fond de significations constituées définissant mon horizon d'humanité et de communauté culturelle. Elles appartiennent donc aux autres ou à l'Autre avant de m'appartenir, car elles sont historiquement communiquées. Mais cette communication ne signifie pas une transmission extrinsèque par rapport à ce que je suis moi-même. Au contraire, elle exprime cette liaison interne et d'essence existant entre un monde commun et moi-même ; en m'insérant en elles, je me les approprie. Je peux donc réeffectuer en quelque manière pour moi l'acte qui leur donne origine et elles-mêmes ne prennent sens actuel que dans la réeffectuation possible de cet acte.

Mais précisément, ces « idéalités » n'ont pas besoin d'être constamment réanimées, sinon toute connaissance, toute opération, s'épuiseraient dans une constante répétition : elles servent de point de départ à des constitutions nouvelles de sens. Une activité passée, et par suite oubliée — oubli nécessaire à l'avancement de la connaissance individuelle ou collective — s'est déposée en elles, qui se communiquent sans avoir besoin de se référer constamment à l'opération première, en créant ainsi une « compréhension passive », point de départ et couche sous-jacente de la compréhension actualisée, formant un univers dans lequel des tâches antérieures peuvent servir de tremplin à des tâches futures, une « sédimentation de sens » sur la base de laquelle la vie individuelle actuelle peut développer ses réactivations.

Il est vrai que la contradiction qui se propose à première vue entre l'idée même d'une explication historique génétique et une explication rationnelle, provenant de la contingence de l'historique par rapport à la certitude absolue de l'évidence vécue dans son actualité, peut être levée à un niveau plus développé de réflexion. Si *l'historique est contingent* en tant que fait précis déterminé dans le temps, il ne l'est pas en tant qu'*origine* et *perpétuation* d'opérations dans lesquelles se fonde le rapport de l'individu aux autres et au monde. La communication dans une science rationnelle repose sur de telles opérations dans lesquelles les activités concrètes et pratiques de l'origine laissent place à des enchaînements idéaux mis à la disposition d'une communauté intersubjective. Une telle communication transhistorique ne serait pas possible si *quelque chose ne persistait* à travers l'édification des idéalités existant en soi : et ce qui persiste, et motive la conviction de la conscience, en présence de ce qui lui est communiqué, est mis en évidence dans une nouvelle réduction transcendantale dans laquelle, de même que la communication avec autrui dans sa portée la plus générale, la communication historique se fonde. Le prédonné historique, accepté par la conscience naturelle dans sa facticité, accède au sens d'*a priori* effectif pour la conscience actuelle. La continuité de la communication, toujours présupposée dans le monde objectif, trouve alors avec son fondement transcendantal la raison de sa résistance rationnelle à la discontinuité des événements historiques qui, dans leur facticité, restent extérieurs à la sédimentation des sens.

Mais cette universalité puise-t-elle son sens dans une réduction, la réduction est-elle, sur ce point, effectuable ? En séparant la situation réflexive du temps historique où elle se manifeste, on risque, au lieu d'attein-

dre son universalité, d'universaliser un certain contenu historique pris inconsciemment pour absolu, de projeter dans la compréhension de situations différentes une situation particulière. Or, c'est là un obstacle à l'universalisme de la compréhension, la situation présente recevant un éclairage en retour de la situation différente dans l'espace ou dans le temps. La conscience d'universalité ne peut provenir d'une simple projection et, si elle « provient », il faut donc qu'elle se documente toujours auprès de l'autre qu'elle-même. D'où provient donc la permanence ou la persistance d'un sens ? (Cf. en particulier, Husserl, *Krisis...*, pp. 140, 142).

Nous avons reconnu que la continuité de la communication humaine ne pouvait se fonder que sur la constitution d'un monde commun, d'une nature commune, et, par suite, d'un identique rapport à l'objet. Y a-t-il équivalence ou similitude entre ce fait et l'affirmation que l'esprit humain, et particulièrement le *style* commun du *vécu*, celui des relations avec autrui, ne subit pas de modifications sensibles, qu'il peut être toujours présupposé dans son unité à titre d'invariant ? Certes, la philosophie transcendantale veut échapper à un relativisme culturel dans lequel l'objectivité du monde *pour nous* se dissoudrait. Si, effectivement, la notion de « monde objectif » est un phénomène culturel donné ayant une origine assignable dans l'histoire, le sens déposé dans cette notion dépasse toutefois le phénomène culturel qu'elle englobe : c'est par référence à une Idée de ce monde objectif que nous pouvons même parler de « phénomène » culturel et de nature, les phénomènes culturels particuliers apparaissant comme des modalités de la relation au monde objectif. Mais alors ce monde se comprend lui-même comme *le seul* monde précisément parce qu'il est historiquement constitué, qu'il est advenu

comme la seule des variations possibles et non parce que la conscience l'aurait toujours identiquement vécu.

L'unité de style de la conscience n'est autre chose que l'expression pensée d'un rapport à ce monde devenu, non sa raison ni son fondement. Le fondement du monde objectif est l'activité humaine dans son rapport à un monde, et la conscience ne peut qu'être à tout moment engagée dans la *discontinuité* des œuvres, sans pouvoir affirmer, autrement que comme une forme vide, la *continuité* « vécue » de la conscience *du* monde. La continuité de la communication humaine relève donc de la permanence du rapport objectif et pratique, tandis que sa discontinuité fait intervenir des modifications qui ne sont pas des modifications dans la conscience, mais des modifications d'objet. L'historisation ou le « devenir autre » de la conscience n'est pas un processus intérieur à elle, comme si elle possédait en elle-même, indépendamment du monde, la loi de sa permanence ou de son progrès. Et aucune modification de la conscience ne procède de la conscience elle-même, mais d'abord de la modification du rapport des hommes agissants à leurs objets. Il s'ensuit que la modification des structures de communication accompagne celle des rapports objectifs au monde, chaque structure étant une réponse donnée à une situation nouvelle. Nous entrevoyons déjà une modification profonde et nécessaire des certitudes d'une réduction et d'une philosophie transcendantale qui, sous l'apparence de la présentation du « plus concret » dans « l'unité du style de la vie » de conscience assurant une continuité omni-temporelle et transhistorique, suspend en quelque sorte la variété d'un processus réel, dans sa substantialité, sa consistance propre, qui est le sol de notre possibilité d'agir, à l'idée d'une intention subjective et co-subjective permanente. A suivre cette voie, nous serions d'ailleurs

conduits à chercher toujours en arrière le fondement de la communication, sans cesse du côté de l'origine, voire dans un état originaire où la « proximité » serait d'autant plus assurée que s'intercalerait moins entre l'homme et son semblable la complexité, la médiation résistante d'un monde objectivé.

Or, la communication humaine, qui est historique dans son essence, signifie-t-elle seulement la possibilité d'une réactivation de sens se sédimentant les uns après les autres dans un mouvement monotone, parce que toujours réductible à des opérations originaires auxquelles renvoient les formes les plus complexes des systèmes, ou doit-elle être envisagée selon la naissance de significations nouvelles, s'établissant en dépit de la continuité de base dans des *ruptures* et servant à l'édification d'une communauté dont l'intersubjectivité rationnelle, « résumable » pour la réflexion, est peut-être une possibilité en devenir, mais non l'origine intentionnelle ?

III. - La double dimension historique de la communication

Sans doute devons-nous éviter tout contre-sens sur l'appréhension d'une origine, telle qu'elle se présente aussi bien dans la philosophie de Heidegger que dans celle de Husserl. Comprendre à partir de l'origine est faire un pas en arrière vers quelque chose pris pour fondement. Mais ce pas en arrière n'est possible et éclairant qu'en tant qu'il remonte vers ce qui s'est en quelque sorte perpétué, qui s'est prolongé en ce que nous sommes : l'éclairement à partir de l'origine n'est pas celui qui proviendrait d'un passé mort projetant une lumière émanant d'un point extérieur au mouvement auquel nous appartenons. Comme l'écrit Heidegger en

réponse à une question sur le sens du retour à l'origine grecque pour comprendre la situation philosophique de notre temps :

« Il faut éviter l'erreur d'interprétation dans laquelle on est enclin à tomber à propos de l'expression « pas en arrière », c'est-à-dire l'opinion selon laquelle ce pas résiderait dans un retour historique aux premiers penseurs de la philosophie occidentale. Assurément le lointain où *(das Wohin)* le pas en arrière nous conduit, se déploie et se montre seulement à travers l'achèvement du pas » *(Identität und Differenz,* p. 48).

Selon cette conception, la position de Heidegger à l'égard de la temporalité et celle de Husserl sont nettement différenciées. Pour Heidegger, la dimension essentielle de la temporalité est dans le projet à venir — c'est toujours dans l'avenir que le passé et le présent s'ordonnent — mais, que l'on ne s'y méprenne pas, cet avenir est rigoureusement délimité, dans l'ipséité du *Dasein*, par l'être pour la mort, sa fin. Le projet, en tant qu'authentique, est donc la forme par excellence sous laquelle le *Dasein* est renvoyé à sa finitude. Ce n'est qu'à partir de la temporalité de son être-pour-la-mort, qu'il peut retourner à l'Un originaire, à « l'être originairement un dialogue », mais comme vers ce de quoi il est, par principe, déjeté. Quant à la fausse coexistence qui forme, dans le monde objectif et la technique, notre présent, elle s'effrite, dès que, dans l'authenticité du projet, le *Dasein* retourne à sa solitude. Aussi la notion heideggerienne de *projet* ne saurait-elle offrir de base à une conception progressive de la genèse des significations humaines et de la réalisation de l'homme dans l'histoire.

Plus essentiellement, cette dernière conception demande l'établissement d'une *contemporanéité* des temporalités

individuelles, au sein de laquelle peuvent se constituer des significations valables pour toutes les subjectivités. Elle exige la formation d'un « temps objectif » qui ne soit pas une simple illusion par rapport à l'unique temporalité des existences individuelles.

La problématique du « temps objectif » se noue chez Husserl autour de la contemporanéité des expériences vécues temporellement par divers sujets, et de « l'omnitemporalité » caractérisant les objets idéaux et la permanence de leur sens. C'est à partir de la contemporanéité reconnue comme un élément essentiel de la constitution intersubjective et de l'objectivité du temps pour tous que les rythmes des temporalités individuelles peuvent prendre sens ; c'est également sur le fond de cette objectivité que se pose la question transcendantale, une « rétro-question » concernant l'origine de la vie intersubjective dans laquelle s'annoncent, sur le plan des concordances pratiques, les opérations d'idéalisation qui donneront un sens à la notion d'une histoire commune. Il n'y a ainsi de devenir historique proprement dit que d'une communauté, puisque c'est sur la base de ces sédimentations de sens que s'affirme la contemporanéité des temporalités isolées ; à partir de significations nouvelles, la communication prend aussi un nouveau contenu. Pour Husserl, la communication intersubjective a — dans son idée directrice tout au moins — un sens *progressif*, sens qui se manifeste en particulier dans le fait que l'histoire humaine est téléologiquement orientée ; sa fin est la prise de conscience de la subjectivité agissante et la formation d'une communauté rationnelle : autre chose et, si l'on peut dire, davantage, est donc présent dans la fin que dans l'origine, ou, en d'autres termes, l'adoption par l'homme de son essence de co-sujet dans une communauté universelle donne à l'humanité son plein sens. La communauté humaine his-

torique est en marche selon le « mouvement infini de la raison latente vers la raison évidente » (*Krisis...*, p. 13).

Du point de vue, maintenant, de la réflexibilité toujours possible de l'historique : l'omnicommunicabilité du texte humain et de la vie transcendantale absolue dans une intersubjectivité totalement consciente d'elle-même ne surgira, pour le philosophe, que par la réduction de tout le mouvement au cours duquel l'humanité s'est développée en communication réciproque, implicite ou explicite, à un unique mouvement de réflexion de la conscience sur soi. Nous en revenons-là au postulat fondamental de Husserl, et qui d'aucune autre façon ne peut être légitimé que par l'assimilation de tout le travail historique de l'humanité à une constitution de sens par la conscience : que tout le développement passé peut être éclairé et animé par la réflexion actuelle et que l'articulation du savoir dans la conscience répète les étapes de la genèse historique. Sans doute ne les répète-t-il pas à la manière d'une progression temporelle dans la vie de l'individu, qui situerait dans l'histoire des « âges de l'intelligence », conception historique naïve attribuant à l'activité constitutive une variation qui, en fait, trouve uniquement place au niveau des sédimentations. Par contre, la découverte de l'histoire comme horizon et comme communication avec le passé, effectuée à partir d'une conscience transcendantale, conduit effectivement à une théorie de la remémoration du passé, dans la mesure où il persiste dans la conscience transcendantale ; mais elle ne nous livre aussi que ce qu'elle présuppose, à savoir qu'un sens s'est effectivement perpétué et que c'est par ce sens que nous pouvons pénétrer de l'intérieur dans un processus qui nous est extérieur en fait, à nous, en tant qu'hommes historiques. De même que c'est *parce que nous*

sommes consciences transcendantales que nous pouvons communiquer avec autrui, c'est aussi *parce que nous sommes consciences transcendantales dont l'essence est temporelle que nous pouvons être dits avoir un passé historique avec lequel nous communiquons,* et au cours duquel notre être empirique actuel s'est constitué.

Mais c'est supposer résolu ce qui est en question, c'est-à-dire que, dès l'origine, avec notre essence d'homme, nous sommes conscience transcendantale se perpétuant dans son sens et pouvant communiquer avec elle-même. Or, la difficulté inhérente à cette thèse vient de ce qu'elle paraît maintenir en elle deux exigences incompatibles. *D'une part,* une exigence conceptuelle, celle d'une humanité qui n'a cessé de se perpétuer pour être, en tant qu'humanité actuelle, capable de ressaisir le passé comme son passé, et de se penser à partir de lui comme résultat d'un processus. (Lorsque nous admettons cette exigence conceptuelle, nous ne pouvons que la traiter comme un problème se manifestant dans le *champ* transcendantal de la connaissance). *D'autre part,* cette histoire est interprétée par Husserl comme histoire transcendantale ou histoire de la conscience constituante ; elle fournit le contenu intuitif qui permet de traiter d'une « vie transcendantale » absolue, sur laquelle les idéalités du monde culturel progressivement se fondent et se découpent comme sur un invariant historique.

En dernière analyse, on ne peut éviter de considérer que la communauté intersubjective, dans sa destination téléologique, ne vise qu'au rétablissement de ce qui, dès l'origine, était déjà posé. Tout le processus d'objectivation n'est au fond qu'une voie pour retrouver l'unité perdue originelle de la conscience vécue. Alors que *dans son concept* l'intersubjectivité transcendantale historique explicite, sur le plan de la conscience, le travail effectif de constitution d'une humanité réelle, dans son

remplissement intuitif ce concept laisse apparaître une unique conscience de soi, présente dès l'origine dans sa certitude. Il s'ensuit alors, pour l'analyse husserlienne, une impossibilité théorique interne de donner une signification achevée à une communication historique, autrement qu'en faisant appel à une téléologie de la raison et par la représentation que nous pouvons bien appeler fantasmatique d'une unique conscience cheminant à travers les avatars de la constitution d'un monde objectif dans lequel elle ne se reconnaît pas.

Tout se passe comme si la communauté rationnelle des esprits envisagée comme fin de l'humanité tirait sa force de l'identité à soi de cette conscience absolue pour laquelle les voies externes et objectives de la communication seraient inessentielles alors que, cependant, la nécessité de ces voies est postulée pour la réalisation de cette communauté. Cette contradiction vient du principe même en vertu duquel le projet rationnel qui se manifeste dans une objectivation du monde de la vie est dévié de son sens d'origine et s'accompagne de *l'oubli* de ce qui, intérieurement, l'anime et le rend possible, la *conscience constituante*. Une fois dévoilée dans sa dimension absolue, la subjectivité transcendantale devra chercher régressivement, dans ce qui est donné de tout temps, son achèvement, considérer l'histoire dans laquelle elle se perd avant de se retrouver comme une fiction inutile, et traiter la communication avec autrui, non comme un apport original et irréductible, mais comme une façon *de rentrer en égalité avec soi-même*.

C'est une critique de cet ordre qu'adresse à Husserl un de ses plus fidèles interprètes (E. Fink) :

« La difficulté cruciale de tous les rêves irréalistes de ce « genre » écrit-il à propos de la conception husser-

lienne de l'histoire réduite à une « histoire de savoir », c'est qu'ils ne peuvent alléguer aucun motif pour expliquer pourquoi l'infini se dissimule sous un masque de finitude ; pourquoi l'un originaire doit se disperser dans une multiplicté confuse, pourquoi l'idée de l'éther pur doit abandonner son égalité avec elle-même et descendre dans le devenir, pourquoi enfin l'esprit qui vit près de lui-même doit sortir de soi » *(Monde et Histoire)*.

A tout le moins serait nécessaire, pour comprendre cette chute, et l'oubli de soi dans lequel vivent les consciences « naturelles », un principe de *négativité* qui fait défaut totalement dans la méthode husserlienne et même, semble-t-il, lui est étranger dans son essence. Tout se meut ou veut se mouvoir chez Husserl dans la positivité pure d'un éther spirituel et, comme l'écrit justement Fink, les formes d'objectivation et de finitude ne sont pas des réalisations effectives, mais le « masque sous lequel se dissimule » une vérité toujours présente sous le même style trans-temporel de la subjectivité immanente à soi. Le retour à l'origine, qui soulève le masque des objectivations, ne nous livre autre chose que la *même* conscience qui aurait pu en n'importe quel temps prendre la même décision. Ce qui rend illusoire le développement historique reconnu par ailleurs comme nécessaire. La pluralité des consciences se présente comme la répétition de la même conscience qui, en allant aux autres, ne fait en quelque sorte que se joindre à elle-même.

Sans doute, ces conséquences sont-elles implicites et même vont-elles à l'encontre de la sûre rigueur du projet husserlien. Mais ce projet se trouve toujours à nouveau immobilisé dans l'identification de l'histoire réelle, ou de la communauté réelle à l'histoire ou à la communauté pensées, alors que cette identification fait juste-

ment problème : c'est parce que *nous ne savons pas si nous communiquons transcendantalement* avec autrui, et que *nous savons habiter* le même monde objectif, que nous *ne savons pas* si l'humanité n'a pas perdu historiquement, d'une façon définitive, certaines de ses significations. Ce que nous savons, pris que nous sommes, dans la *continuité humaine historiquement réalisée,* est que notre conscience est incapable d'assumer par une vue synthétique intuitive, mais seulement *dans son concept,* une telle continuité.

La *thématisation du champ* de communication fait surgir, sous le nom d'intersubjectivité, *une* conscience, là où la diversité des rapports *pratiques* et leur *dialectique* devrait entrer en jeu. Une nouvelle question se pose alors à nous : *la thématisation totale du champ de la communication est-elle possible* ? N'y a-t-il pas là justement une difficulté centrale et peut-être une *limite* qu'aucune philosophie ne peut franchir, la limite même de son autolégitimation rationnelle ?

CHAPITRE VI

FONDEMENT TRANSCENDANTAL DE L'INTERSUBJECTIVITE OU DIALECTIQUE ?

Un *détour* nous ramènera maintenant au point de départ de notre enquête. L'intérêt accordé par la philosophie aux problèmes de communication, à la constitution d'une vérité interhumaine, ne peut s'expliquer par des raisons purement théoriques, comme si une problématique univoque développait ses solutions sans autre référence qu'à elle-même. Au 18e siècle, l'expérience de la Révolution française, éprouvée comme expérience à valeur universelle, a motivé l'infléchissement du texte philosophique vers le thème des rapports interhumains. Il nous importe de dégager l'expression philosophique de ce thème dans la mesure où, pénétrant le discours rationnel de la métaphysique, il lui impose un nouveau style et, pour ainsi dire, de la profondeur du *refoulé*, fait surgir la question jusqu'alors latente de la *constitution de l'accord* à partir de la multiplicité des expériences. Au plan de la formalisation, la relation entre le *sujet* et le *concept* structure un nouveau discours qui tend à devenir *le discours de la communicabilité et de la communauté*. Avec Kant, la philosophie transcendantale est apparue comme la seule méthode rigoureuse d'investigation qui permette de rendre compte de la totalité de l'expérience humaine. Mais elle n'épuise

pas, chez Kant même, toutes ses possibilités : la tradition de la philosophie transcendantale qui se perpétuera jusqu'à nos jours et qui appartient en ce sens à notre actualité philosophique, se donnera pour tâche de mettre en évidence les difficultés auxquelles se heurte la théorie dans son effort pour assurer la constitution subjective. Ces difficultés dépendent essentiellement des présuppositions auxquelles fait appel, dans les différents domaines de la connaissance et de l'action, la philosophie critique : celle de la « chose en soi » inaccessible à la connaissance, celle du dualisme du sujet et de l'objet au sein du sujet lui-même, celle d'un *a priori* de structure qui résiste à toute constitution. Or, si le thème directeur de la philosophie transcendantale est bien l'activité constituante du sujet, ne faut-il pas chercher dans la subjectivité même la source de l'expérience, au lieu de l'attribuer à une simple affection du sujet, ou à une de ses structures non réduites ? La notion de phénomène, mise en évidence par Kant pour rendre compte de l'universalité de l'expérience, doit être approfondie jusqu'à la notion de *phénomène du moi*, et l'universalité doit être analysée comme constitution dans le champ phénoménal des *sujets en communication*. Le premier aspect du développement de la philosophie kantienne et des critiques auxquelles elle a donné lieu concerne la théorie de la connaissance et sa conversion en *phénoménologie*. Le second aspect concerne la philosophie pratique et l'explicitation du thème de l'intervention nécessaire de *l'autre* dans la formation de l'univers éthique et juridique.

A

La théorie dualiste de Kant laisse subsister côte à côte le sujet pur et son phénomène dans l'espace et dans le temps : la liaison entre ce phénomène et le sujet

est un de ses problèmes fondamentaux, tant en ce qui concerne l'unité du sujet avec lui-même, qu'en ce qui concerne la concordance possible des sujets entre eux dans le monde phénoménal. L'importance d'une telle scission ne peut être méconnue, quoique, dans l'opération de « l'imagination transcendantale » s'efface ce qu'elle peut avoir de brutal : mais le rôle central accordé à cette activité, qui jette en quelque sorte un pont entre la notion de sujet pur et celle d'être phénoménal, ne peut voiler le fait que la forme de l'espace et celle du temps ne soient données dans leur universalité objective et déjà naturelle. La question alors posée est celle du passage d'une critique de la connaissance, trouvant ses concepts objectivés dans une science de la nature, à une « phénoménologie » se tenant dans l'immanence phénoménale du sujet. Si nous adoptons cette perspective, il apparaît que le dessein d'une *phénoménologie de la constitution intersubjective du monde objectif,* n'est pas envisagé par Kant et ne peut l'être, parce que, dans sa philosophie, la notion de l'appartenance du sujet au monde n'est pas explicitée. A la question phénoménologique centrale qui sera celle de Husserl : « comment pouvons-nous à la fois être dans le monde et sujets pour le monde » ? Kant répond en expulsant le sujet du monde dans lequel il ne se retrouve que par la médiation de la connaissance objective qu'il a de ce monde. Par suite, sur le plan phénoménal, autrui n'est connu que par un détour, également, ou présupposé dans la « conscience en général ». Mais les sujets ne sont pas des spectateurs étrangers à ce monde, ils l'occupent et sont en lui, en tant qu'ils sont aussi nature. Le passage du monde pour moi au monde pour tous, ou de la « perception » à l'« expérience » universellement communicable exigerait par conséquent une explicitation de l'enracinement corporel du sujet dans l'espace

et le temps et de la constitution intersubjective de structures sur lesquelles repose l'unité de la chose. Mais, du moment que la constitution phénoménale commence, chez Kant, avec la forme pure de l'espace et du temps conformes à leur usage mathématique, le problème de la constitution intersubjective du monde commun est déjà résolu.

Sur ce point insistera Husserl dans ses commentaires critiques de Kant. Il y a chez Kant une confusion, par identification, entre l'espace objectivé des corps qui est l'objet d'une connaissance théorique et celui au sein duquel nous vivons d'abord par notre propre corps ; le dualisme inhérent à la pensée kantienne réduit le sujet transcendantal à une pure conscience, tout son contenu vécu passe dans la conscience du monde objectif et le sujet se voit attribuer comme structure la raison *a priori* de ce monde objectif.

En méconnaissant que la constitution du monde objectif passe par la constitution phénoménologique de l'autre sujet, présent corporellement, en répondant à la question : « Comment peut-on vérifier la connaissabilité d'un monde, du monde environnant commun, pour une infinité ouverte de sujets communiquants ? » par le recours à la conscience d'universalité de lois non sensibles du monde, Kant se détourne ainsi d'une problématique qu'une théorie de la subjectivité transcendantale, conduite dans sa rigueur, ne peut négliger. Mais il est vrai que la nouvelle orientation phénoménologique de la philosophie transcendantale ne peut se justifier que par une conversion des perspectives vers le contenu purement descriptif de la conscience : l'explication radicale du rôle de « *nous sujet* » assumé par le *je* transcendantal dans son concept ne peut être conduite qu'à la lumière d'une subjectivité transcendantale dont la possibilité est déjà posée. Le principe selon lequel l'élu-

cidation phénoménologique doit être conduite dans l'immanence d'une conscience absolue est une limite — et peut-être une impasse — de la phénoménologie husserlienne tant en ce qui concerne la raison du développement du monde objectif à partir des sphères phénoménales particulières, qu'en ce qui concerne la subjectivité transcendantale elle-même et sa liaison avec son monde phénoménal. Si le philosophe se donne la conscience transcendantale pour origine, la possibilité pour cette conscience de se prononcer universellement n'est-elle pas déjà implicitement donnée ?

En ce cas, l'intervention de l'autre comme tel et, par suite, de la communauté réelle, comme présence arrachant la conscience à son immanence vécue, est inutile à la détermination de la conscience de soi ; serait-ce à dire que la personnalisation ou l'individualisation de cette conscience n'est que seconde par rapport à une conscience originaire, ainsi que le laisse entendre la doctrine transcendantale menée dans toute sa rigueur ? La problématique husserlienne se trouve ainsi située dans une tradition d'où elle tirera quelques éclaircissements. C'est également le problème du rapport entre la subjectivité transcendantale en tant qu'activité productive, et son être phénoménal, qui, pour *Fichte*, devient la charnière du transcendantalisme. Le dépassement du dualisme et de ses présuppositions exige la transformation du rapport entre le *moi* et le *phénomène du moi* : si l'on n'accepte pas la stricte position du criticisme et ses présuppositions, il est nécessaire de faire dépendre les formes *a priori* elles aussi de la production subjective. En particulier se modifie la relation entre le sujet et l'espace objectivé où il se sépare de lui-même et des autres comme une chose. L'espace n'est plus, désormais, le lieu abstrait et étranger dans lequel valent seulement les lois de la nature, coupées de celles du

monde intelligible ; le mouvement inauguré par Kant, mais sous forme de simple indication sans valeur constitutive dans la *Critique de jugement*, d'une continuité entre le monde de la nature et de l'esprit, est pris au sérieux et achevé dans une théorie de la phénoménalité comme *expression de la subjectivité*. « La théorie de l'espace exprime la phénoménalité nécessaire de notre pensée, dont la corporalisation, la spatialisation n'est que l'expression » (X. Léon, *La Philosophie de Fichte*, p. 193). Que le monde phénoménal soit l'expression d'une subjectivité originaire, cela signifie alors une modification profonde de la relation du sujet à son monde, et du principe même de la communicabilité dans le monde phénoménal. Toute la partie matérielle du corps et du langage qui, dans un dualisme, joue le rôle de *signe* étranger à la réalité qu'il signifie, devient partie intégrante de cette réalité intérieure : l'accessibilité d'une intériorité à une autre s'opère au sein de la face sensible de l'expression, qui n'appartient pas au simple univers phénoménal, mais est animée de spiritualité et, rigoureusement parlant, est la spiritualité apparaissant.

D'*autre part*, la résolution du conflit entre la subjectivité productive et la diversité du donné conduit à une théorie de la production du donné lui-même par la subjectivité, qui devient alors absolue ou originaire, *moi* se déterminant par la position d'un *non-moi*. Mais, en tant que le non-moi est une simple exigence du moi et ne peut acquérir d'autonomie réelle, la subjectivité constituante n'a pas besoin d'autres sujets. L'autosuffisance du Je absolu sur le plan théorique exclut tout rapport à un autrui constituant.

B

C'est seulement sur le plan pratique que la pluralité individuelle sera effectivement thématisée et cette thé-

matisation, plus radicale que celle de Kant, s'accompagne d'un moment essentiel, celui de la présence effective de l'autre comme répondant du moi et apport indispensable à la détermination pratique du moi. Pour Kant, le postulat d'autrui comme personne morale n'apparaît qu'en tant que la Loi universelle est déjà donnée, et à titre de corollaire de cette Loi, mais n'entre pas dans sa détermination ; aussi la conception kantienne du rapport à autrui se trouve-t-elle en défaut selon deux aspects principaux, celui de *l'opération* et celui de la *compréhension*. Le premier aspect a été particulièrement développé par la philosophie postkantienne, le second par la philosophie contemporaine se recommandant de la phénoménologie husserlienne : c'est ce dernier qui nous est immédiatement le plus sensible. En effet, si le contenu de la loi morale nous oriente vers autrui, n'est-il pas d'abord nécessaire que nous appréhendions celui-ci comme personne, dans son originalité, que nous sachions transformer le pur jugement de notre conscience en une *compréhension*. des motivations d'autrui dont, non seulement la personne abstraite, mais la personne sensible, dans sa particularité, doit être prise comme fin ? Chez Kant, en dépit du postulat pratique, nous ne découvrons jamais autrui, mais, sous l'idée de sa personne rationnelle, les problèmes universels du jugement. Or, c'est dans *l'opération* seulement que l'autre est effectivement rencontré, que sa présence de fait modifie mon intention elle-même, qu'il intervient comme *autre*. Chez Kant, par le rejet de tout ce qui n'est pas décision pure dans le « caractère » de l'homme empirique, la signification de l'action proprement dite est repoussée au second plan ; l'action ne rencontre l'autre que dans le concept limite de la communauté réelle, c'est-à-dire la communauté éthique. Si la décision est, dans sa liberté, absolument incontrôlable, autrui n'est plus qu'une visée

dans le champ de ma conscience, et la communication est rendue impossible : la loi suffit à la conscience rationnelle, sa modification dans l'opération, au contact d'autrui, ne saurait prendre place dans la constitution de l'univers pratique. Cette contradiction entre l'importance accordée à la personne humaine comme fin et l'impossibilité de concrétiser cette personne sous la forme d'un « toi » présent est résolue par *Fichte* dans sa philosophie pratique.

Dans celle-ci, pour la première fois, la personne d'autrui et la relation à l'autre, c'est-à-dire la communication actuelle, apparaissent comme moment essentiel pour une philosophie de la subjectivité. Si l'on doit refuser, au nom de l'unité du monde phénoménal avec la conscience constituante, la séparation entre le moment de la décision et celui de l'opération, les conditions de l'action exigent la présence de l'autre, non seulement comme un simple non-moi, mais comme un non-moi déterminé, servant lui-même à la détermination de mon être individuel. Tant que l'on se tient dans la sphère du sujet absolu, le non-moi peut être traité comme non-moi passif, comme chose, mais, en ce cas, le je absolu ne peut non plus être individualisé. En lui nous sommes au niveau de la simple possibilité de penser, nous n'atteignons pas le moi, ni la pluralité concrète des moi individuels.

Dans son ouvrage *Grundlage des Naturrechtes,* Fichte montre comment une déduction peut être opérée du Je absolu à la pluralité effective des personnes en communication réciproque, à partir des conditions mêmes du vouloir. Le moi individuel est déduit du Je absolu par le fait que celui-ci se divise en moi et non-moi, ce dernier seul conférant au je individuel la possibilité de l'opération. Le problème à résoudre n'est autre que la démonstration de la possibilité de la conscience de soi et de l'inhérence par rapport à elle de la conscience d'autrui. Selon le processus de *déduction* adopté par

Fichte, une conscience de soi ne parvient à l'existence que si, dans un même moment indivisible, le moi se prescrit une opération effective et trouve à s'opposer l'objet de cette opération. Mais pour pouvoir s'opposer un objet, le moi ne doit-il pas être déjà dans l'opération ? Et ainsi indéfiniment. L'apparence de cercle se dissipe si le non-moi posé et déterminé hors du moi est un être libre. L'exigence d'engagement *(Aufforderung)* qu'il sollicite de notre part conditionne notre propre détermination de nous-mêmes. « Il n'y a pas d'individu s'il n'y en a au moins deux » écrit Fichte (Lettre à Reinhold, *Briefwechsel,* I, p. 499). La genèse du moi *pour soi* présupposée dans la théorie kantienne est alors subordonnée à celle du soi pour autrui. Nous sommes ainsi appelés, déterminés pratiquement par la présence de l'autre : cet appel qui se manifeste dans l'expérience par *l'éducation* trouve ses conditions transcendantales dans la déduction de l'individualité. Par suite, la notion d'une communauté idéale et d'une communauté effective peuvent se rejoindre, et l'humanité réelle devient inséparable du concept de l'humanité en l'homme :

« L'homme ne devient homme que par les hommes ; et comme il ne peut être rien d'autre qu'un homme, et ne serait pas s'il ne l'était — il doit y avoir des hommes, en général, et ils doivent être une pluralité... le concept de l'homme est, par suite, non le concept d'un unique, car un tel individu est impensable mais d'un genre. L'appel à une libre activité personnelle est ce qu'on appelle l'éducation » *(Sämmtliche Werke,* III, pp. 33 et suiv.).

La notion d'individualité, lorsqu'on passe du Je absolu à l'individu concret, ne peut être séparée de celle de la *réciprocité d'action* des individualités ; si l'on accorde au *tu,* à l'autre, une individualité réelle, l'existence

commune ne peut qu'intervenir comme constituante puisqu'elle fait apparaître une dialectique des opérations étrangères à la pure identité de l'individu avec lui-même : « Le concept de l'individualité est éminemment un concept de réciprocité, c'est-à-dire une notion qui ne peut être pensée qu'en relation à une autre pensée et qui est conditionnée selon sa forme par la même pensée, c'est-à-dire une pensée égale. Il n'est possible pour chaque être raisonnable qu'en tant qu'il est posé comme achevé par un autre. Il n'est, par suite, jamais mien ; mais selon mon propre aveu et celui de l'autre, mien et sien, sien et mien : un concept commun dans lequel deux consciences sont unies en une. Par chacun de mes concepts le suivant est déterminé dans ma conscience. Par le concept donné une communauté est déterminée et les conséquences ne dépendent plus de moi, mais aussi de celui qui est entré par là avec moi en communauté » (*ibid.*, p. 39).

Le problème éthique et celui du droit se trouvent ainsi subordonnés à une communauté agissante dont le principe est celui de l'échange entre des êtres se reconnaissant réciproquement comme libres ; c'est dans le domaine du droit positif, c'est-à-dire de la société réelle que se posent les problèmes effectifs de l'individu et de son rapport avec les autres dans l'action. Mais le déploiement de la subjectivité absolue fichtéenne dans une multiplicité de sujets déduits ne peut faire oublier qu'en dernière analyse le principe de cette philosophie réside dans la relation d'une seule subjectivité à elle-même. Ou bien, si l'on prend au sérieux cette réduction et si l'on voit dans le sujet absolu le thème directeur de la philosophie transcendantale, on constatera l'impossibilité de maintenir le moi absolu dans le moi pratique, sa déchéance dans la pluralité des moi finis. Ou bien, si l'on considère comme la signification essentielle de l'œuvre de Fichte sa philosophie des rapports

entre les êtres finis dans la Philosophie du droit, on doit constater que cette philosophie se réfère, en dernière, analyse à l'unicité d'un esprit.

« Ce n'est pas seulement l'unique moi individuel qui existe mais une multiplicité de moi. Il y a donc en quelque sorte un « royaume des esprits ». Le chemin du *je* au *tu* conduit naturellement à l'infini jusqu'à un premier couple humain qui doit être lui aussi produit. Mais ici seul « un seul esprit » peut entrer en question comme éducateur ; tout se passe comme le représente « un document antique et vénérable ». Cette conséquence est significative pour le développement postérieur qui conduit à la période religieuse de l'absolu. Déjà elle apparaît clairement dans la représentation d'un « royaume des esprits » qui repose sur l'esprit supérieur de Dieu ; ... (ces esprits) sont les porteurs proprement dits de la raison sur la terre. Leur destination est d'approcher la plénitude de cet esprit supérieur ». (G.A. Walz, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsidee Fichtes*, p. 483).

La tâche pratique de la raison apparaîtra alors en dernière analyse dominée par la tâche infinie de la foi « la tâche infinie du gouvernement divin du monde » *(System der Rechtslehre)*. Seulement, cet idéal se heurte aux conditions mêmes de sa réalisation, c'est-à-dire d'abord de sa propre communication ; une téléologie immanente doit être présupposée qui conduirait à une prise de conscience universelle et progressive. Deux voies sont alors ouvertes : ou celle de la communication par dialogue, communication des évidences à partir de l'œuvre philosophique, ou celle d'imposition par contrainte de l'idéal philosophiquement envisagé. La première voie était déjà celle de l'*Aufklärung* et c'est elle qui sera indiquée aussi dans la philosophie transcen-

dantale de Husserl. La seconde appartient en propre à la philosophie fichtéenne de l'Etat. Le problème central de Fichte devient, dans cette perspective, celui de la conciliation entre une théorie atomistique de la société et l'exigence imposée par l'organisation étatique ; il aboutit à une conception de l'Etat comme nécessité universelle s'imposant aux rapports inter-individuels. Le dernier mot de cette théorie est l'apologie d'un *Etat policier* exerçant son contrôle sur chaque individu en particulier, conséquence pratique rigoureuse de la nécessité pour la déduction transcendantale de déterminer théoriquement les conditions de l'être empirique. Dans un cas comme dans l'autre, *la philosophie transcendantale se ferme à l'intérieur de sa propre conviction et de son propre discours* : elle se veut pratique, mais ne peut que confronter dans une éternelle répétition les concepts de la liberté et de la nécessité, mettant tantôt l'un, tantôt l'autre en évidence, sans résoudre la question de « l'opération ». Son orientation pratique conduit plutôt à la foi qu'à l'action ; à la communauté réelle historiquement constituée et se développant par des voies à elle imprévisibles, elle se contente de substituer le concept d'une communauté idéale, issu de sa propre réflexion.

C

Ces impasses de la philosophie transcendantale pratique motiveront chez Hegel la critique de l'abstraction dont elle fait preuve dans la manière dont elle envisage la possibilité d'une déduction du monde phénoménal et de l'existence d'autrui à partir d'une subjectivité absolue. D'ailleurs, la subjectivité impose déjà aux concepts qu'elle s'approprie comme siens sa limitation ; croyant atteindre l'absolu, elle transforme en fait en absolu son point de vue relatif :

« Cette limitation des concepts écrit Hegel à propos de Fichte, la fixation des déterminations, le fait d'élever à l'universalité un seul côté de l'apparence, en donnant à cette élévation droit sur les autres aspects, c'est ce qui, dans ces dernières années, a pris le nom, non plus de théorie, mais de philosophie, et après avoir conquis des abstractions vides, humanité, etc..., celui de métaphysique ; ce qui, aussi bien dans le droit naturel que d'ailleurs dans le droit civil et pénal a cru réaliser des révolutions philosophiques ; alors que, avec de telles abstractions privées d'essence et des négations parées d'une expression positive, comme Liberté, Egalité, Etats purs, etc., ou avec des déterminations tirées de l'empirie commune aussi inessentielles que celles-là, comme *contrainte,* en particulier contrainte psychologique, avec toute sa suite de l'opposition entre la raison pratique et les penchants sensibles, tout ce qui est propre à cette psychologie étant d'ailleurs conservé, on faisait prendre figure de science à des concepts vides en les constituant en buts absolus de la raison » *(Schriften zur Politik, Werke,* VII, p. 344).

En présence d'une telle spéculation, à bon droit « l'empirisme réclame qu'elle s'oriente vers l'expérience ». Ainsi l'aboutissement de la philosophie de la réflexion abandonnant le criticisme pour devenir métaphysique, n'a été effectivement rien d'autre que l'expulsion hors du domaine de la raison pratique de tout ce qui détermine celle-ci concrètement et, par suite, la création d'un univers idéal sans substance, en face duquel la description empirique pure et simple a au moins le privilège de la détermination. L'exemple du *droit naturel* est particulièrement instructif de la modification par la réflexion de la nature des rapports humains. La réflexion transcendantale, séparant le droit de toute relation naturelle

pré-juridique ne retient d'autre concept que celui d'une liberté originaire, la relation déduite des libertés :

« On ne conçoit pas, écrivait Fichte, une vraie union avant d'avoir montré un lien de réunion en dehors du concept (c'est ainsi que nous nous exprimons du point de vue empirique) ; du point de vue transcendantal, nous devrions dire : jusqu'à ce que l'on ait montré ce qui conditionne nécessairement l'union dans la pensée » (*Sämtliche Werke*, III, p. 208).

Selon Hegel, l'erreur de la philosophie transcendantale réside précisément dans la tentative de cette *impossible déduction* : quel moyen pour une liberté, une pure pensée, de se heurter à une autre, *quelle nécessité pour un être identique à sa liberté de communiquer avec un autre* ? A l'irréalisme de fait de la construction transcendantale s'ajoute l'impossibilité et l'inutilité théorique d'une constitution ou déduction de l'autre en tant qu'autre liberté, autre « atome » individuel. Dans la *Differenz* Hegel critique l'application des concepts de la réflexion à la communauté réelle. Ce que la réflexion peut atteindre n'est qu'un ensemble de déterminations abstraites, une série d'oppositions au sein du fini entre liberté, nature, contrainte étatique, en dehors de la matière riche et diverse de la vie. Dans sa conception de la communauté, Fichte ne peut dépasser le point de vue analytique de l'entendement, selon lequel les libertés doivent se limiter réciproquement, au lieu de recevoir dans la communauté leur « prolongement » ; dans sa construction étatique, « la vie s'est livrée à l'assujetissement, et la réflexion l'a emporté sur elle ». C'est que la conception fichtéenne reste « atomistique » et par suite, incapable de voir dans un *Tout* autre chose que la somme de ses éléments :

« Cet état d'entendement n'est pas une organisation, mais une machine : le peuple n'est pas le corps organique d'une vie riche commune, mais une pluralité atomistique et sans vie, dont les éléments, substances absolument opposées sont, d'une part, une foule de points, les êtres raisonnables, d'autre part des matières modifiables de mille façons par la raison — c'est-à-dire sous cette forme, l'entendement — et de ces éléments l'unité est un concept, le lien une domination indéfinie » (*Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling*, p. 133).

La déduction des relations humaines et de la réciprocité des libertés dans leur limitation mutuelle n'est qu'une exigence abstraite de la pensée ; elle substitue une identité formelle à cette identité concrète, dont les « puissances », écrit Hegel dans ce texte, sont « la confiance, la joie, l'amour ».

Sans doute, le langage que Hegel oppose à Fichte et à la philosophie transcendantale en générale, est-il d'abord celui d'une philosophie de la nature et de la vie, contre laquelle la réflexion peut encore faire valoir son exigence d'un retour au sujet absolu. Mais cette philosophie de la vie, qui sera abandonnée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* pour une philosophie du « devenir sujet » et de l'accès de la subjectivité au concept, n'est en rien identifiable à une fusion des subjectivités dans la « substance ». Elle apparaît au contraire déjà comme la substitution du développement historique effectif des relations humaines à la *genèse transcendantale*. Le désir, l'amour, la famille, la procréation, le travail, la dialectique des oppositions au sein de la constitution historique des Etats, l'acquisition du discours et du savoir, sont les moments concrets qui ponctuent l'accès de l'individualité à la conscience de soi et simultanément à la communication effective.

Celle-ci n'a de sens que dans l'opération par laquelle l'homme s'humanise historiquement à partir de ses « puissances » naturelles. La richesse du Concept total au sein duquel seul cette humanisation et son histoire peuvent être conçues s'oppose alors à la pauvreté des déterminations que l'entendement réflexif, dans la philosophie transcendantale, peut constituer de ses propres forces. En même temps, l'être phénoménal n'apparaît plus comme une simple limitation de l'être absolu dans une finitude nécessaire à son individualisation pratique, mais comme la condition de sa réalisation. L'esprit, dit Hegel, est son acte ; l'homme est également, dans son acte, l'unique manifestation et la présence de l'esprit.

On comprend alors comment la « déduction de l'autre » dans la philosophie fichtéenne, déduction qui pouvait se présenter comme un enrichissement et une ouverture de la philosophie transcendantale dans le domaine du concret, une remontée, au-delà des présuppositions, à l'élucidation des conditions de la pensée subjective, repose elle-même sur la présupposition de ce qu'elle pensait démontrer : la conjonction de *l'humanité dans son concept*, telle que le sujet la pense dans sa réflexion, et de *l'humanité réelle historique* dans laquelle le sujet dépend à la fois de sa rencontre d'autrui et de la communication d'un savoir historiquement développé. Chez Hegel, par contre, l'autre cesse d'être conçu comme une représentation exigée par une déduction pure, ou comme la présence d'une liberté extérieure étrangère à moi et dont la concordance avec ma liberté prend la forme d'une *limitation réciproque*, sous le concept de la simple nécessité. Ni dans la déduction d'une communauté morale idéale, ni dans la constitution de l'intersubjectivité esthétique ne peut se fonder la communauté réelle :

« Dans de tels systèmes de la « doctrine des mœurs » et du « droit naturel » on ne peut, étant donné la polarité fixe absolue de la liberté et de la nécessité, penser à aucune synthèse, ni à aucun point d'indifférence ; la transcendantalité se perd complètement dans le phénomène et dans la faculté qui l'appréhende, l'entendement ; l'identité absolue ne se trouve pas, ni ne surgit en eux. L'opposition demeure absolument fixée même sous le voile du progrès infini ; elle ne peut vraiment se résoudre ni, pour l'individu, dans le point d'indifférence de la beauté par rapport au goût et à l'œuvre artistique, ni, pour la communauté pleinement vivante des individus, dans une communion » *(Différence...*, p. 136).

Ainsi la philosophie hégélienne se développe jusqu'à la *Phénoménologie* où elle trouve son expression systématique, en contradiction avec les principes de la philosophie transcendantale : affirmation de la préexistence du *sujet absolu*, et possibilité d'une *déduction* de l'autre à partir de ce sujet. La philosophie transcendantale veut penser les relations pratiques en termes de communication et de réciprocité, mais elle est incapable de concevoir le mouvement par lequel une conscience vient à la rencontre de l'autre : elle imagine seulement une positivité pure qui se transforme dans la sphère pratique en négativité. Au contraire, comme l'exposera Hegel dans la *Phénoménologie*, si la négativité est première, en tant que la conscience immédiate se heurte dans son projet d'absorption totale du monde à une conscience avec laquelle elle entre en lutte, une positivité nouvelle, le commencement de la prise de conscience universelle, surgit de cette négativité. C'est là ce que la réflexion ne peut déduire, si elle ne sort d'abord de soi pour aller aux relations réellement vécues et les comprendre dans leur concept.

Le changement de perspectives opéré par la dialectique de Hegel répond donc à deux exigences essentielles : celle d'une intégration au discours philosophique de la réalité dans sa diversité concrète et sa particularité, et celle de la compréhension de cette diversité au sein d'une unité où s'organisent les particularités comme autant d'éléments ou de « moments » d'un tout.

La dialectique commence, en dehors de toute présupposition assignée par la réflexion, avec l'expérience, elle est *l'expérience de la conscience* dans son monde, depuis la certitude immédiate jusqu'au savoir. Les différentes couches de sens qu'elle parcourt sont autant de moments cachés à la réflexion, qui relient l'humanité réelle historique au sujet rationnel, ou rendent inséparable l'histoire concrète des relations humaines du concept de l'homme dans son universalité. La *Phénoménologie* est *positivement* historique, c'est-à-dire qu'elle est développement, en dehors de la réflexion, de ce qui s'est effectivement passé, et qui, dans sa particularité, ne peut être déduit d'une « rationalité » qui traite l'histoire comme contingence ; mais elle est *histoire comprise* parce que traitant le passé comme élément essentiel de notre rationalité. Ce qui est posé dans *l'événement* comme extérieur se manifeste comme intériorité et se communique comme tel ; il *entre par là dans la structure de la communication*. Le cheminement de la communication ne repose plus sur l'identité pure d'un sujet — l'unité de style de la vie transcendantale chez Husserl — mais sur les communications effectives ou les « nous » concrets des « figures de l'esprit ».

« Les actes de la pensée paraissent tout d'abord, étant historiques, être l'affaire du passé et se trouvent au-delà de notre réalité. Mais en fait, ce que nous sommes, nous le sommes aussi historiquement. Le trésor de la

raison consciente est essentiellement un héritage, le résultat du travail de toutes les générations antérieures du genre humain » (*Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, p. 20).

Si nous devons ne pas traiter l'histoire comme le contingent par rapport au nécessaire, le phénomène par rapport à l'essence, mais saisir comment, dans le phénomène, c'est *l'essence* qui *apparaît*, comment notre formation historique définit précisément notre condition ou notre nature d'hommes, la *Phénoménologie*, en tant que science du phénomène est également *anthropologie*. L'histoire phénoménale repose sur des structures inhérentes à l'existence humaine, non comme des catégories *a priori* de la conscience individuelle, mais comme les structures de l'expérience concrète et premièrement celle de l'expérience des autres consciences. L'exposition de la *rencontre de l'autre* conscience et de la *lutte pour la reconnaissance* ne concerne pas plus un processus événementiel qu'elle n'est une fiction transcendantale mais elle explicite une structure essentielle des rapports interhumains. Seulement, si une telle structure ne s'exprime pas par une répétition indéfinie, c'est qu'elle est envisagée aussi selon une dimension progressive : sur la base d'un contenu nouveau et d'une conscience modifiée, elle prend une signification nouvelle. Au lieu que l'analyse ramène un contenu original à une structure permanente, c'est au contraire la structure qui doit être modifiée en fonction du contenu, assurant ainsi la progression, ou encore, pour la conscience, l'élargissement du champ de sa communication. De l'analyse de la structure de la relation interindividuelle s'opère ainsi le passage à la forme spirituelle totale dans laquelle les relations interindividuelles sont déterminées. Le *désir de reconnaissance*, qui fait de la présence de l'autre un moment essentiel de la conscience de soi, ne peut être envisagé comme sentiment

subjectivement vécu, dans le cadre d'une certitude subjective : avec lui *l'expérience* humaine se développe comme vérité. La conscience ne se déploie pas comme « simple phénomène » à la surface de l'être qui subsisterait comme un *en soi*, l'en soi comme le *pour soi* de la conscience sont les deux faces de l'expérience humaine qui, considérée dans sa totalité, s'approprie l'être même. L'anthropologie de la *Phénoménologie* n'est pas une description psychologique, mais une connaissance de l'être qui, dans l'histoire humaine, trouve son lieu ; et elle est aussi *ontologie*.

Mais antologie cachée, « occulte », ainsi que Hegel l'écrit lui-même, inconsciente. La vérité de la conscience ne lui est jamais donnée à elle-même, parce que cette vérité est celle de *l'opération*, et non celle de l'intention subjective. L'histoire humaine des relations et des communications est commandée par un « tissage inconscient de l'esprit » fixant la limite de l'intervention de la réflexion sur l'opération. La vérité est dans l'œuvre : celle-ci contient toujours plus et autre chose que ce que la conscience croit mettre en elle. Le sens dernier de la *Phénoménologie* est l'étude *de la production de la conscience dans ses œuvres*. Car c'est seulement ainsi que la conscience sort d'elle-même et va aux autres ou qu'elle a un contenu à communiquer. Mais ce qu'elle *communique* n'est pas ce *qu'elle* est immédiatement car, dans le mouvement même où elle se communique, elle se transforme ; elle n'est déjà plus elle-même, étant extériorisée ou « aliénée ».

Ce mouvement commence avec le début même de la *Phénoménologie*, dans l'étude de la certitude sensible et de l'énonciation, où est résolue l'énigme de la concordance des contenus de conscience et de la possibilité de la communication : la vérité de la conscience sensible n'est pas dans son immédiateté incommunicable, mais

dans l'universel, le discours. Seulement, ce discours est aussi suppression de l'immédiateté, autre chose qu'elle : en lui la conscience est dans la vérité, mais à la limite d'elle-même, engagé dans un processus qui ne lui concède aucun repos, aucune innocence. A ce niveau, le *logos* commande l'opération de la conscience comme *Autre*, l'Autre qu'elle-même en général, non encore comme *l'autre* déterminé, l'autre conscience. La rencontre de l'autre, essentielle pour la détermination de soi, arrache de nouveau la conscience à une certitude immédiate et s'opère selon une Loi qui transforme le contenu et la situation des consciences en présence : le sens de leur opération leur échappe et répond à une logique secrète qui n'est pas donnée dans le phénomène de conscience. Là est la signification universelle de ce moment dialectique : le phénomène premier n'est pas celui de l'échange ou du dialogue entre des consciences certaines d'elles-mêmes ; la raison de la communication n'est pas accessible sur le plan des simples procédés de « communication » des pensées par discussion, démonstration, etc..., qui constituent les rapports entre consciences dans un monde réduit à la somme d'intelligences pures, le monde de « l'intellection », qui « fait penser à une expansion calme ou à la diffusion d'une vapeur dans une atmosphère sans résistance » (*Phénoménologie*, II, p. 98). Le heurt des consciences est au contraire *absence de communication première* parce qu'il se fonde sur l'indépendance réciproque de leurs objets et sur le mouvement *négatif* de risque absolu qui les arrache à leur certitude. Mais le moment négatif de cette relation ne se présente pas non plus comme simple limitation d'une conscience par l'autre, en tant qu'elles seraient envisagées comme des forces naturelles selon la conception de Hobbes, ou celle de Spinoza, par exemple, où la lutte caractérise également la relation interindividuelle primordiale ; dans ce

dernier cas les individus restent extérieurs les uns aux autres et l'accord qui les unit ne peut être que convention, donc étranger à leur être, ou émane d'une participation à un ordre rationnel supérieur. Chez Hegel, la détermination de la conscience comme *conscience de soi* n'est pas distincte de la lutte et c'est en elle que la conscience devient autre qu'elle n'est, qu'elle acquiert un nouveau contenu. Elle agit, mais le sens de cette action ne lui sera donné que dans le *résultat*, alors qu'elle ne sera déjà plus la même. Ce sens est celui de sa *culture*, ou de sa formation en même temps que de celle de son objet. Par là, elle s'engage dans une voie progressive où le champ de sa communication proprement dite ou de la « reconnaissance » s'élargit, communication qui n'est pleine du sens de l'être que parce qu'elle ne repose jamais sur l'égalité des certitudes internes, mais sur l'inégalité produite par l'enrichissement de l'une des consciences par son travail. La fin de la dialectique de la lutte est donc bien la production de l'œuvre et non la répétition d'une pure négativité.

La *Phénoménologie*, avons-nous dit, est l'exposition des chemins de la communication effective en tant que ces chemins sont autres que ceux que la philosophie de la réflexion pouvait construire *a priori*. C'est que la loi de ce cheminement restera toujours inconnue à une philosophie du sujet, qui ne pourrait aller vers elle, la prendre comme thème, sans paraître transgresser l'exigence de sa propre rigueur. Ce *qui rend inaccessible à une telle philosophie une thématisation complète du champ de la communication, est justement le fait qu'en partant de la conscience comme sol originaire, elle ignore « ce qui se passe derrière son dos »*. Elle ne peut être à la fois en elle-même et hors d'elle-même. Une réflexion « d'entendement » se heurte à des impasses : ou la communication est un phénomène du monde, et

elle ne peut être étudiée que par une science empirique et objective, ou elle est un phénomène de la conscience, mais elle ne peut rejoindre dans sa subjectivité un monde déjà posé ; l'étude objective des communications rencontre en dernière analyse l'exigence d'un fondement dans l'unité d'une conscience qui forge la notion d'une communication première, mais alors nous n'avons affaire qu'à une répétition uniforme de la singularité. La conscience se tourne vers ce qu'elle croit reconnaître comme les conditions *a priori* de son expérience, et non vers l'opération.

La communication, certes, n'a de sens et ne s'opère que dans le monde ; nous ne communiquons qu'en tant qu'hommes et non en tant que consciences absolues. Mais nous ne sommes pas de simples choses en relations, nos communications ne sont pas de simples rapports, mais des « communications » précisément, dans lesquelles le sens d'être de notre individualité est engagé. Selon notre mode d'être au monde, les relations que nous formons avec les autres s'objectivent en des contenus qui sont le contenu immédiat de notre conscience et qui, loin d'être réductibles à une production intersubjective consciente, constituent le sol substantiel qui rend possible cette relation entre les sujets. Ils sont le texte même du monde humain, ou « l'esprit objectif » irréductible à la somme des communications particulières. Il y a là une tension dialectique entre l'individualité et le monde qui ne peut être réduite, car elle est le mouvement qui arrache l'individu à la finitude de son abstraite identité et le porte à l'être.

« Mais ce monde est en soi la compénétration de l'être et de l'individualité. Son être-là est l'œuvre de la conscience de soi mais est aussi bien une effectivité immédiatement présente et étrangère à elle, qui a un être

spécial et dans lequel elle ne se reconnaît pas » (*ibid.*, p. 51).

La raison de l'unité de la conscience et de son monde est dans l'extériorité, avant d'être, dans l'intériorité, comprise par la conscience. Les relations de « conscience à conscience » passent nécessairement par cette extériorité qui leur confère leurs différentes figures et donne un contenu à leur intention. Mais comme cet « esprit objectif » est tout autre chose qu'un objet posé en face des consciences et comprend aussi comme « moment » leur individualité et leur intériorité, la loi de la communication ne saurait être cherchée dans un texte prédonné, mais n'est *là* que dans le temps de sa réalisation. Dans cette immanence à la succession des contenus historiques, le fondement de la communication se libère donc de toute référence à un Verbe originaire, ou à une intuition première qui serait seulement transmise à travers la diversité de ses formes. Il n'y a rien qui soit *simplement communiqué*, transmis, mais il n'y a rien non plus qui soit intemporellement permanent, une conscience ou une Nature. La communication ne s'opère pas dans l'unité d'une conscience, identique et invariable en dépit du changement de ses objets et de ses contenus, mais au niveau des consciences toujours nouvelles, prises dans l'immanence de leur objet, et qui cependant ne sont pas extérieures les unes aux autres, mais font partie d'un unique développement, dans l'unité du *Concept*.

Que la communication humaine trouve son lieu dans le « concept », c'est là une affirmation qui semble rendre caduque l'orientation concrète de la *Phénoménologie*. Entre communication et concept il y a en effet une contradiction : ou c'est le concept qui rend possible la communication et en ce cas il la prive de son essentialité, ou le concept se dissout en communications qui ne parviennent jamais à l'unité conceptuelle. Mais une

telle contradiction ne doit pas être prise comme le signe de l'imperfection des notions en présence, mais comme la marque de leur fécondité. Le moment essentiel de la dialectique est celui où, dans la relation des consciences de soi, se fonde leur unité conceptuelle, assurant ainsi le passage du point de vue particulier à l'universel. Le problème ainsi posé et résolu est le même que celui de la constitution du « nous-sujet » dont nous savons qu'il est la pierre d'achoppement de la philosophie de la conscience. Nous savons comment Husserl explicite le « nous » présent dans la conscience universelle, comment le « nous » concret se dérobe à chaque fois qu'on pense le saisir : il n'est pas une donnée phénoménologique, nous ne pouvons nous actualiser comme « nous » ; il ne peut être atteint que *dans son concept* et non comme conscience effective. C'est pourquoi la conscience transcendantale reste liée inévitablement à l'individualité, à la solitude de *l'ego* ou de *l'ipse*. Mais cette impossibilité n'est-elle pas précisément le signe, non de la vanité du « nous », mais de la relativité de la conscience individuelle ; non de la limitation du concept comme simple objet de conscience, mais de son élargissement qui en fera le lieu du *nous*, de la conscience effectivement agissante ?

Le processus, opéré dialectiquement, transforme le concept, de chose morte en unité vivante des consciences. Leur communication reçoit le sens qu'elle ne fonde pas ni ne reçoit simplement, mais qu'elle manifeste, qu'elle exprime. Il n'y a *d'existence du « nous » que dans le concept*, il est la face subjective de ce qui se présente d'abord à la conscience sous la forme de l'objectivité posée. Au niveau où se situe la *Phénoménologie*, « l'être-là » du Concept est le devenir historique de l'Esprit, lieu des « nous » :

« Ainsi pour nous est déjà présent le concept de *l'Esprit*. Ce qui viendra plus tard pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'Esprit, cette substance absolue qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences diverses étant pour soi, constitue leur unité ; un *moi* qui est un « *nous* » et un *nous* qui est un *moi*. Dans la conscience de soi comme concept de l'esprit, la conscience atteint le moment de son tournant ; de là elle chemine hors de l'apparence colorée de l'en-deçà sensible et hors de la nuit vide de l'au-delà, pour entrer dans le jour spirituel de la présence » (o.c., I, p. 154).

Situer les communications dans le Concept ne semble donc pas les priver de leur caractère concret, mais offre la seule possibilité d'élucider les expériences subjectivement vécues dans l'unité d'un sens qui n'est pas la simple somme de perspectives partielles. Et c'est également ce qui permet à la conscience actuelle de se mettre en communication avec le passé de sa culture, non par un mouvement d'identification ou de réactivation mais par l'intériorisation de ce qui d'abord a eu lieu dans l'extériorité du temps de l'histoire. *Nous* sommes concernés par ce passé, qui est nôtre, il constitue notre seul *a priori*. Mais ce passé aussi, pour *lui-même*, était exprimé dans une unité de conscience qui maintenant « pour *nous* » est *l'autre*, et il était aussi *en soi*, c'est-à-dire dans ce qui précisément s'est perpétué dans le *pour nous* que nous sommes. La manière dont la communication avec le passé s'effectue n'est donc pas une reviviscence des consciences vécues mais, sur la base de leurs différences essentielles, une explicitation du sens caché qu'elles comportent. Le point de vue absolu du *savoir* que la philosophie de la conscience rapporte à une conscience transcendantale est mis en relation avec une

autodétermination du *concept* dont le contenu effectif est une remémoration des expériences comprises.

D

Cependant, si l'orientation générale de la dialectique hégélienne correspond bien à une explicitation de ce qui, pour la « philosophie de la réflexion » reste inaccessible — la constitution de ce qui pour la conscience est le prédonné, le passage du préréflexif, de la perspective individuelle à l'universalité objective, de l'expérience au savoir, et, en résumé, de la certitude à la vérité — les problèmes qu'elle laisse ouverts sont tout aussi importants et embarrassants que ceux qu'elle conclut. Ils apparaissent principalement dans toute leur netteté au moment où le philosophe, à la fin de la *Phénoménologie*, entreprend la justification de son *Savoir*, c'est-à-dire la démonstration de la possibilité d'une compréhension absolue de l'expérience humaine autrement et mieux qu'elle ne s'est comprise elle-même. A vrai dire, il ne s'agit pas là d'une démonstration, d'une déduction à partir de principes, mais de la fin du déroulement de l'expérience qui, parce qu'elle est aussi concept, parvient à se concevoir elle-même dans sa vérité. Dans le *Savoir absolu*, ce n'est pas — si l'on veut entrer d'abord pleinement dans l'intention de Hegel — *une* Conscience ou *un* Sujet absolus (fichtéens) qui, se tournant vers des consciences phénoménales, les voit se déployer devant lui — ce n'est pas un spectateur d'une *époché* — mais c'est *l'expérience* qui, entrant en possession de la pleine conscience de soi, *communique avec elle-même* : la relation posée extérieurement dans le *temps* du devenir historique se transforme intérieurement dans le *temps de la réflexion* en relation comprise, en communication de l'homme actuel avec son passé. Assurément, dans cette interprétation nou-

velle de la communication, une couche de réalité disparaît, celle de l'immanence des consciences vécues ; mais sa disparition est condition de sa conservation dans le sens transmis et révélé. Si tout le contenu et la possibilité de la communication sont dans « l'opération » avec toute la négativité que celle-ci comporte eu égard à l'immanence de la conscience, la loi des opérations et de leur enchaînement est elle-même résultat de l'opération dont, rétrospectivement, elle assure le sens et l'unité. Sans doute peut-on supposer, si l'on se place du point de vue des consciences particulières, que la vérité n'est pas dans l'universel, dans ce qui s'est transmis et communiqué ; ce n'est là qu'une feinte, car *nous sommes effectivement dans ce qui est advenu,* notre communication avec le passé n'est possible que parce que « quelque chose s'est passé ». C'est seulement à partir du résultat que l'explication est possible de ce dont il est résultat. Toute autre attitude, sous l'apparence de réserver la spécificité de l'autre, le transforme en objet d'essence inaccessible ; sous l'apparence de sauvegarder la particularité, elle oublie que c'est du point de vue de l'universel que le particulier lui-même peut être atteint. Ainsi le mouvement esquissé, dans son dessein le plus général, dans le premier chapitre de la *Phénoménologie,* sous la forme de la dialectique de l'expression dans l'énonciation, trouve sa formulation définitive dans le Savoir en quoi tout s'achève mais aussi à partir de quoi tout commence réellement. *Le discours communicatif est d'ores et déjà la vérité de l'être parce qu'il est la face consciente dans laquelle l'expérience se résume.* Il n'y a pas, d'une part, un Logos objectif, d'autre part, l'expérience de la multiplicité des consciences. L'échec de toute philosophie antérieure, et en particulier de la philosophie de la conscience à faire se rejoindre ces deux faces réside dans la méconnaissance de leur

passage temporel incessant. La « dimension progressive » de la communication est conquise, dans la mesure où, en elle, il ne s'agit pas seulement de la *perpétuation d'un sens,* mais de la *constitution d'une œuvre.*

Toutefois, le moment où le « Savoir absolu » prend place dans cette œuvre est celui de son achèvement. Or, comment pouvons-nous être assurés que cette œuvre est achevée, qu'il y a un moment où le *discours* peut exprimer en sa logique interne toute la réalité de *l'événement* ? Car telle est bien l'affirmation hégélienne : si, dans les communications partielles, qu'elles soient contemporaines ou historiquement passées, la conscience est à la limite d'elle-même, dans son engagement, toute cette extériorité peut être ressaisie, et elle l'est dans le discours philosophique, au moment où il accomplit l'explicitation totale des conditions qui ont conduit à lui. A ce moment, ne doit-on pas alors assister à la transformation de la réalité en conscience, ce qui serait le seul critère de la validité du savoir ? Effectivement, cette transformation a été tentée par les philosophes de Platon à Fichte, le savoir philosophique devant transformer, par la prise de conscience, les relations humaines et les rationaliser.

Mais c'est justement une telle possibilité que refuse Hegel dans son principe, ce refus constituant un des fils conducteurs de sa pensée depuis les premiers écrits où elle s'est exprimée. Pour Hegel, la transformation rationnelle du réel est impossible, car c'est le « réel » même qui est « rationnel » ; cette affirmation ne peut être énoncée que parce que nous savons ce qu'est la rationalité, la conscience universelle de soi et qu'elle s'est dégagée de la réalité simplement vécue. Pour la pensée philosophique classique et aussi chez Husserl, la puissance prêtée à la pensée rationnelle repose sur la présupposition de *l'essence pensée* de l'être et de la réduc-

tion sinon de l'être à la pensée, du moins de l'être à l'être dans et pour la pensée. Hegel évite sans doute cette présupposition, en intégrant au vrai tout ce qui est. Comme cependant ce « tout » ne peut être que *totalité pensée*, en définitive le réel se trouve placé sous la présupposition de son appartenance au concept, ce qui pratiquement se transforme en la résolution possible du réel dans une seule pensée, celle du philosophe. Et comme pour celui-ci le problème de la *communication de sa pensée* ne peut plus se poser, puisqu'il est seulement expression d'un mouvement réel, le temps et le lieu où la conscience philosophique apparaît sont pris pour le vrai, pour le contenu rationnel de ce qui, dans la pensée philosophique, s'exprime.

La doctrine hégélienne ne peut échapper, par suite, dans son contenu, à cette hypostase du Concept qui est apparemment refusée dans la *Phénoménologie*. Le Concept devient, par-dessus les consciences, la véritable force agissante ; c'est lui seul, dans son achèvement circulaire qui rend vraisemblable la continuité d'un processus et la synthèse d'une histoire dans un ensemble de figures ; c'est lui qui assure, dans son milieu impersonnel, la communication d'une pensée avec un temps, comme c'est le cas pour le philosophe, la présence dans l'individuel de l'universel. La conséquence la plus importante sera alors une théorie de *l'Etat*, dont la médiation donne seule un sens rationnel aux communications interindividuelles. La réalisation de l'homme privé dans l'Etat, qui était déjà au cœur de la philosophie politique inaugurée par Rousseau soumet les particularités des volontés à une forme universelle où elles doivent être à la fois *reconnues* et *dominées*. L'intégration au sein de ce Tout suffit à assurer à chaque individu et à chaque groupe le dépassement des intérêts particuliers. Mais, dans cette totalité, le sens des communications se perd,

elles deviennent même inutiles, le « passage » d'un individu à un autre n'est plus une relation directe et ne s'effectue que par la médiation de l'Etat.

La thématisation de la communication et des relations concrètes qui existent dans l'universel à l'état de tension, échoue donc à ce point. *La précipitation philosophique à conclure* un *discours parfaitement achevé* domine alors dans le système le souci de retour au concret qui le caractérise à son origine. C'est surtout en considération de ces conséquences abstraites, où le réel est forcé au moule d'une systématisation rationnelle, que le « système » a été jugé de son temps et sera considéré par le nôtre comme une pure philosophie du concept, négligeant la place de la communication. Tout au moins, une « surdétermination de sens » ne pourrait être légitime que si elle évitait de transformer le réel en reflet d'une logique se déroulant par elle-même.

Il reste qu'aucun « discours philosophique de la communication » si tant est qu'il soit possible, ne saurait faire prévaloir contre Hegel une opposition entre le *point de vue de la communication* et le *point de vue du concept*, car opérer dialectiquement une sortie hors du sujet, aller vers cet arrière-fond d'où il est issu et à partir duquel il se justifie, n'est pas postuler par rapport à lui une unité totalement étrangère, mais donner le sens de la progression au mouvement qui conduit vers lui. Comme l'écrit Hegel à la fin de la *Logique*, la dialectique retient à la fois, dans leur unité, ces deux moments indispensables à la constitution du discours philosophique, celui de la « justification rétroactive du commencement » et de la « progression vers de nouvelles déterminations » (*Logique*, II, p. 570).

CHAPITRE VII

LA FAILLITE DU CONCEPT LE THEME DE LA COMMUNICATION DE L'EXISTENTIALISME AU MATERIALISME HISTORIQUE

La *Phénoménologie* se termine en proclamant l'avènement de « l'empire des esprits » dans le monde ; c'est-à-dire la possibilité pour la conscience de soi de s'identifier avec le développement historique réel de l'humanité, celle pour le philosophe de se prendre pour le représentant authentique du « nous ». La *Philosophie de la Religion,* celle de *l'Histoire* et du *Droit,* montrent la conciliation effective, au sein de l'Etat, entre les différentes communautés spirituelles qui sollicitent l'individu et la réalisation de l'individu lui-même comme être universel. Ce que les communications interhumaines supposent d'extériorité mutuelle entre les individus s'est supprimé. Dans le concept qui se comprend lui-même, toutes les significations sont définitivement explicitées.

C'est contre cet aspect du système hégélien, contre sa logique interne que s'est formée la pensée contemporaine : à partir de Hegel elle entre dans une « crise » dans laquelle nous vivons et que, pour tenter de la comprendre, nous devons constamment référer à ses origines. Cette crise post-hégélienne, dont le point de

départ se trouve dans les profondes transformations sociales et politiques du 19e siècle, et dans les mouvements de pensée suscités par la confrontation du « système » et du monde réel, a été depuis longtemps mise en évidence ; elle est pour nous, une constante incitation à réfléchir sur notre crise plus actuelle. D'une manière très générale, nous verrons en elle une *crise de la communication*, plus précisément une mise en question de la communication telle qu'elle a été pensée et thématisée dans le système hégélien. C'est en effet une crise d'une portée nouvelle eu égard à celles qui se déroulaient dans le cadre d'une certaine problématique classique. A la solution philosophique de problèmes de communications centrés essentiellement autour de la communication du savoir, c'est l'homme réel qui est opposé, le drame historique, ou le tragique vécu de son existence. La pensée posthégélienne se présente comme une rupture radicale avec ce dont la philosophie hégélienne avait été l'achèvement : comme sa « dissolution ». Que ce soit chez Kierkegaard, chez Feuerbach ou chez Marx, chez Stirner ou chez Nietzsche, une commune opposition se manifeste à l'égard de l'unité rationnelle du monde des esprits, du concept comprenant toute réalité, d'un Etat au sein duquel l'individu réalise son essence spirituelle et entre en relations rationnelles, d'un univers où les rapports d'opposition se transforment en une conciliation entre les buts pratiques de la société humaine et la fin idéale du monde moral ou religieux.

Avec Hegel a commencé le *scandale* : il n'a pas édifié seulement un système philosophique en face du monde, mais a prétendu que ce système était réalisable dans le monde, ou plutôt qu'il était effectivement réalisé. Et le scandale rejaillit sur l'entreprise philosophique dans son ensemble. La prétention inouïe qu'a eu la philosophie de s'égaler au monde se transforme en crise de

la philosophie et de ses fondements, du moment que l'on s'aperçoit que le monde et l'homme résistent à une telle conciliation.

Il apparaît alors que tout le réel se déroule en dehors de la conceptualisation philosophique, indifférent à ce discours universellement communicable et prétendant communiquer en chacun avec l'essence humaine. On va à l'homme en chair et en os, à l'individu souffrant et limité dont on ne sait pas *a priori* ce qu'il est, quelle est son essence, mais dont on sait du moins, comme l'écrit Kierkegaard, que toute sa réalité ne consiste pas à prendre place dans « un paragraphe du système » *(Ou bien... ou bien)*. La philosophie classique affirme, et la philosophie de Hegel après elle, que l'homme parvient à communiquer totalement avec l'homme, que c'est là à la fois sa destination et la possibilité que lui offre la conciliation des contradictions à la fin du devenir « historico-mondial ». C'est là ce que le philosophe *dit*, mais il lui est aisé de le dire, car il n'a jamais mis réellement cette possibilité en question, il n'est jamais sorti du cadre d'une pensée ou d'un discours d'où déjà toute problématique réelle était par principe exclue. Ce que notera aussi Feuerbach :

« La *Phénoménologie* et la *Logique* commencent non pas avec ce qui est autre chose que la pensée, mais avec la pensée sous la forme d'autre chose qu'elle-même ce qui donne de prime abord à la pensée la certitude de la victoire » *(Manifestes...*, p. 40).

On pourrait multiplier de telles références. L'esprit commun qui les anime et qui animera jusqu'à nos jours une certaine façon de recevoir le système hégélien, est le refus de la prétention philosophique à transformer l'existence en une simple signification pour la pensée. Refus doublé d'une indignation passionnée, car, en lui,

une certaine forme de sécurité et de rencontre assurée de l'autre se trouve ébranlée. Celui qui ose ce refus court un risque. Ainsi que l'écrit K. Löwith, il tente une « expérience ». Et il n'est pas, parce qu'il refuse la fermeture sur soi du discours, assuré de la réussite de cette expérience.

Bien plus, et c'est là déjà une dimension plus profonde de la révolte posthégélienne, en refusant le discours philosophique c'est aussi une certaine conception de l'homme que l'on refuse, soit implicitement soit explicitement. Si, en un sens, l'humanisme feuerbachien, et aussi celui de Marx, entendent reprendre à leur compte une conception de l'homme et de sa destination comme « être avec les autres », développée par la pensée traditionnelle et hégélienne, le concept même d'« homme » est soumis à la critique par Kierkegaard au nom de l'individu qui ne se laisse enfermer dans aucun genre, par Stirner au nom de la seule authenticité du Moi unique, comme il le sera par Nietzsche dans son appel à surmonter l'humain. Dans tous les cas, les catégories sur lesquelles a vécu, jusqu'à Hegel compris, la pensée classique, sont confrontées avec l'existence où elles se dissolvent, n'étant plus adéquates pour la représenter. Si chez Hegel, dans l'unicité du développement temporel, le sens de la catégorie abstraite, comme celle de « l'humanité », se trouve rempli, la pensée nouvelle commence au contraire avec une reconnaissance de la scission ou de la contradiction permanente entre ce qui est pensé sous la forme du général et le contenu qui est censé remplir cette forme. Et c'est seulement si l'on se fixe sur ce contenu que le général pourra prendre un sens, ou au contraire révélera l'inanité de son sens.

En dépit toutefois de leur unité négative, nous ne pouvons pas reconnaître dans ces différentes tendances

une unité commune de signification. Leurs divergences sont tout aussi fondamentales que le conflit premier qui les oppose à Hegel. Sinon davantage, et c'est ce qui permettra à Marx de reprendre à son compte la dialectique hégélienne et de s'affronter aux représentants de la philosophie de l'existence, à Kierkegaard de confondre dans une même réprobation la généralité hégélienne et le règne « des masses » annoncé par le socialisme moderne. En effet, la faillite de l'unité conceptuelle du système hégélien rend manifeste la rupture entre les deux conceptions de l'homme et de sa destinée que ce système unifiait : une réalisation humaine et temporelle de l'homme dans un monde aux significations universellement communicables, au sein d'une forme politique donnée, et sa réalisation religieuse au sein d'une communauté ne pouvant être réalisée totalement dans l'ordre temporel. Pour Hegel, l'Etat, dans sa double dimension de transcendance et d'immanence par rapport à l'individu, de contenu substantiel, donc d'immédiateté et de médiation, assurait le passage d'un ordre à un autre. Mais, ce faisant, il voilait, de l'un et de l'autre, l'essence. La conception hégélienne n'est ni purement théocratique, ni purement laïque ; la destination de l'homme n'est pas seulement historique et mondaine, et pourtant elle n'est pas exclusivement spirituelle. Aussi Hegel subira-t-il à la fois les attaques du politique et du chrétien. Mais si l'un et l'autre se rencontrent sur certain points, c'est tout autre chose, que, dans le fond, chacun d'eux vise. L'antihégélianisme commun de Kierkegaard et de Feuerbach par exemple, ou celui de Marx, ne saurait nous détourner de l'attention essentielle que nous devons porter à ces divergences. Peut-être, dans les diverses études qu'il a consacrées à cette période, Karl Löwith (*Von Hegel zu Nietzsche*) a-t-il été plus sensible à son unité qu'à ses contradictions ou, pour mieux dire, il a cherché

essentiellement son unité dans ses contradictions. A juste titre d'ailleurs, si l'on songe qu'il importait, à propos de penseurs en apparence aussi différents, de montrer leur commune filiation. Le christianisme de Kierkegaard est un christianisme qui s'oppose à la société bourgeoise et qui comporte une critique de cette société tout aussi radicale que celle de Marx ; de même que la négation nietzschéenne de la culture et de l'humanisme se fonde sur une critique de l'humanitarisme abstrait du même ordre que celle que Marx adresse aux humanitaristes de son temps. Il reste que, dans cette entreprise, risquent de passer au second plan l'importance et le sens des différences. Différences difficiles, il est vrai, à concevoir sous des catégories préexistantes. Si l'athéisme définit à la fois la pensée de Marx et celle de Nietzsche et les oppose conjointement à Kierkegaard, toute leur conception de l'homme les oppose à nouveau entre eux et celle de Marx est, sur certain points, plus près d'un humanisme développé par la pensée chrétienne que de celle de Nietzsche. D'autre part, si le thème de la communication permet d'établir une coupure évidente entre les philosophies qui voient en l'homme un être « de communication » et celles qui cherchent son essence en dehors de toute communication humaine, il est clair également que l'édification de l'œuvre de Marx se fait en partie sur la base d'une critique de la conception feuerbachienne de la communication et de son horizon religieux. Mais ces hésitations et ces contradictions sont le signe même de la complexité des significations dont la notion s'enrichit : avec la crise posthégélienne, elle reprend une importance nouvelle tout en étant soumise elle-même à cette crise. Suivant cette idée directrice, il est alors possible d'envisager comme autant de moments deux grandes problématiques :

— celle qui s'ouvre, à partir d'une critique commune de l'Etat hégélien sur le problème plus général de la possibilité et de la signification d'une communication proprement humaine ;

— celle qui oppose, au sein même d'une conception « communicative » de l'homme une communication fondée sur des rapports intemporels à une communication historiquement conçue.

I. - La dissolution des structures universelles Essentialité ou inessentialité de la communication Marx et Kierkegaard, Feuerbach et Stirner

Certaines grandes structures sont posées : celles de l'Etat et de l'Eglise ; ce sont des lieux où la communication interhumaine s'opère. Il s'agit de savoir si une telle communication est essentielle, si en elle l'homme se réalise ou si elle n'est qu'une illusion. Hegel a déjà montré que l'individu, pris dans la « société civile », ne parvenait à dépasser sa particularité et par conséquent à entretenir des rapports universels avec les autres, qu'au sein de l'Etat. En tant qu'homme religieux, que chrétien, c'est également au sein de l'Etat qu'il accomplit sa destination, non sans doute parce que, à l'instar des sociétés antiques, la religion est une religion de l'Etat, mais parce que les buts universels de l'Etat se rencontrent avec les fins universelles que propose la religion. Mais c'est là une conciliation insoutenable. L'existence particulière qui se déploie dans la société civile ne se lie pas immédiatement à l'Etat mais aux *classes* déterminées dont elle fait partie. L'Etat n'est pas l'expression de l'homme universel, dominant cette particularité, mais de la société dont il est précisément l'Etat, l'expression de la société bourgeoise. La liaison de l'individuel et du général en l'individu passe donc nécessairement par

l'analyse de cette société. L'Etat qui permet un plein développement de l'homme privé dans sa subjectivité libre, et fait que, remplissant sa fonction de citoyen, il trouve en même temps sa destination d'homme, est, dans la société bourgeoise actuelle une abstraction sur un double plan : *d'abord*, comme nous venons de le dire, par rapport à la division concrète de cette société elle-même, qui fait que la garantie universelle de l'Etat n'est en fait que la garantie, prenant la forme de l'universalité, des droits privés d'une partie de la société ; *en second lieu*, par rapport à la notion même de l'homme, qu'elle identifie, dans sa plus haute expression, à celle d'homme privé, développé par la société bourgeoise. Les premiers écrits critiques de *Marx* portent ainsi, non seulement contre la conciliation hégélienne au nom de laquelle l'individu, tout en restant membre de sa classe, accède à l'universel, en raison de sa participation à l'instance supérieure de l'Etat, mais aussi contre les critiques adressées par l'école libérale à la philosophie de l'Etat hégélienne au nom des droits universels de l'homme. L'homme dont il s'agit dans ces droits n'est que le membre d'une société bourgeoise, dont l'humanité est limitée à la sauvegarde d'intérêts privés. L'émancipation politique, celle qui permet le passage de l'individu privé au citoyen, n'est qu'un leurre, si ne lui correspond l'émancipation sociale qui libère l'individu de l'intérêt privé. C'est au niveau de l'étude de ces relations concrètes et non par leur négation et leur « dépassement » que doit être recherchée l'unité de l'essence générale de l'homme et de son existence singulière. Mais, ce faisant, Marx semble admettre encore la définition hégélienne de la réalité, qui est celle de l'union de l'essence et de l'existence. Il conçoit la vérité de l'homme comme *être générique* au regard duquel l'individu n'est qu'une abstraction, corollaire de l'universalité abstraite.

Il dissout bien une certaine forme d'universalité en exigeant un retour au monde existant, mais ce retour implique déjà en lui-même que l'existence doit être arrachée à la particularité pour retrouver son essence.

Au contraire, *Kierkegaard* détruit dans le principe la légitimité de cette union de l'essence et de l'existence ; c'est au nom de la singularité de l'existence que s'opère chez lui la critique du monde chrétien. L'Etat et le christianisme sont en opposition, car l'Etat ne maintient que l'aspect externe d'une foi qui se déroule dans les rapports de l'individu avec lui-même. Selon le point de vue de l'opposition à l'Etat, on peut dire, avec Löwith, que « dans sa révolte chrétienne contre ce qui existe, Kierkegaard se rencontre avec la révolte absolument non-chrétienne de Marx, tous deux s'opposant à la conciliation hégélienne » (*Recherches philosophiques*, IV, 1935, p. 263). Si le but de Marx est une restauration de la véritable « nature humaine », il ne rencontre dans l'Etat hégélien que le bourgeois et non l'homme. Toute la masse du prolétariat révolutionnaire est exclue de la société bourgeoise et la « classe universelle des fonctionnaires » ne saurait l'y rattacher par cette « communication de l'universel dans le particulier » qu'envisage Hegel ; il est nécessaire d'opérer le mouvement de négativité absolue vers cette masse considérée en elle-même. Pour Kierkegaard, l'homme n'est pas non plus présent dans le bourgeois chrétien. La découverte de la véritable nature du chrétien passe par le chemin de la négativité. Seulement, sur ce chemin, c'est la notion de masse et de communauté dans son ensemble qui est niée. Le christianisme de Kierkegaard ne vise pas à la restauration d'une communauté de foi en face de la communauté civile, mais la critique de la fausse généralité humaine aboutit au *rejet de la conception du chrétien comme être de communication*. Et aussi, en un certain

sens, comme « homme ». L'échec de l'autosuffisance de l'esprit absolu dans le monde actuel où, d'après Hegel, il se réalise, conduit à mettre en question une notion d'homme identifié à cet esprit rationnel historiquement développé. En un certain sens le même mouvement critique s'opèrera aussi chez Marx : l'homme, produit sur la base concrète du travail, ne pourra plus être identifié avec « l'homme raisonnable » des philosophes. La simplicité de son concept est ébranlée.

Tandis que, pour Marx, ce détour mène à un approfondissement de l'essence générique et historique de l'homme dans une conquête de sa dimension d'universalité, l'approfondissement de l'existence de l'individu comme chrétien fait découvrir une dimension de *transcendance* au sein de laquelle toute conciliation ou réalisation historique et universelle est impossible. L'un précise l'essence humaine et ses relations par le travail producteur et constitutif de l'homme historique, l'autre livre l'existence individuelle au désespoir d'abord et à une foi d'où toute idée de communication possible purement positive avec la communauté spirituelle des chrétiens, ou avec Dieu, est exclue. L'originalité de la position de Kierkegaard réside, par-delà une critique encore externe de la communication superficielle dans le général, dans une mise en question de la notion même de communication, pour lui substituer celle du *rapport paradoxal* à Dieu, en quoi consiste l'essence de la foi.

La conception de l'histoire et du temps s'articule alors sur l'idée d'un retour, d'une *répétition* qui permet à la subjectivité d'entrer en communication avec elle-même. Ce n'est pas dans le présent comme *résultat*, mais dans l'instant comme *répétition* subjective que l'individu peut dominer la dispersion, depuis le souvenir humain, jusqu'à cette « contemporanéité avec le passé » qui fonde la croyance. La répétition, analysée aux différents

stades où elle se manifeste, offre, dans l'existence, la possibilité d'une seconde naissance par laquelle l'individu, perdu dans le monde, retourne à soi et à Dieu. Mais la communication dans l'existence conduit à un échec, en vertu de son principe même, qui est à la fois l'identité de l'existence et de l'individualité, et l'impossibilité de transcender de manière décisive la condition de l'existence par une communication stable avec le transcendant, en raison du péché et de la chute.

Avec les autres il ne saurait y avoir non plus de communication directe, mais seulement indirecte ou, si l'on peut considérer encore la communication dans la foi comme directe, bien que le paradoxe par lequel elle passe interdise de la traiter profondément comme telle, « l'existence rentre, après le stade dernier, celui de la communication directe, dans l'incommunicable, du moins dans ce qui est rationnellement incommunicable » (J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p. 270).

Il est remarquable que le résultat auquel aboutit Kierkegaard : la religion, dans ce qui lui appartient en propre, arrache l'homme à la communication interhumaine, au lieu de reposer, comme l'avaient cru Hegel et toute une tradition du christianisme, sur un renforcement, sinon une révélation du lien interhumain, est aussi le résultat auquel conduit la critique du christianisme et de la religion en général par Feuerbach. Mais cette critique aura pour but, non la restauration de la transcendance du divin, mais le fondement de la communication sur une base purement humaine.

Si une confrontation entre Marx et Kierkegaard nous permet de désigner les grandes lignes d'une situation à laquelle notre époque participe encore passionnément, celle de la destination *historique et sociale*, ou *transcendante* de l'homme, une confrontation entre Feuerbach et Kierkegaard met plus précisément l'accent sur la néces-

sité pour atteindre l'homme de résoudre d'abord le problème religieux. Déjà au XVIII[e] siècle, l'athéisme était apparu comme le corollaire de la dissolution de la pensée abstraite et de la libération de l'homme sensible concret : dans la voie de l'athéisme, c'est alors la restauration de l'individu qui est affirmée. Et ce n'est pas un hasard si, dans la crise posthégélienne, Marx consacre sa première dissertation à deux philosophes antiques matérialistes et athées, Démocrite et Epicure, qui ont soutenu, contre l'idéalisme, la seule réalité de l'atome matériel : Marx voit dans cette affirmation une expression symbolique de la libération individuelle contre les puissances de l'abstraction. Mais en libérant ainsi l'individu, l'athéisme classique semble avoir pour vocation de nier du même coup la valeur des communications ou communions spirituelles postulées par la religion. Pour lui, à la religion conçue dans son étymologie et son essence comme lien mystique, se substituent les rapports objectifs et externes des hommes réduits à leur égoïsme fondamental, l'accord entre les individus n'étant réalisé que par leur fusion au sein d'une unique *nature*.

Nous devons cependant distinguer dans l'attitude de l'athéisme matérialiste à l'égard du « prochain » selon la religion chrétienne deux orientations fondamentalement distinctes : l'une conduit, par la voie de l'intégration de l'homme en tant qu'espèce dans la nature à une harmonisation des égoïsmes combinés et à une communauté en devenir où l'individu, en transgressant son intérêt individuel originel, trouve alors dans l'autre sa fin. C'est là l'orientation rationaliste et humaniste de l'athéisme ; contre cette conception le Christianisme pourra toujours objecter qu'elle appauvrit tout le contenu développé par la religion chrétienne, que Dieu n'a jamais été une idée abstraite mais qu'il doit être, selon son incarnation même, conçu comme une présence dans

un dialogue, que, le rapport à l'autre s'exprimant en référence à la personne divine, supprimer la religion est aliéner l'homme à la représentation objective qu'il peut se faire de lui-même comme partie de la nature. Or, cette nature n'est elle-même qu'une idée ; sous l'apparence d'une théorie de la réalité concrète, le matérialisme cède à l'abstraction.

L'autre orientation est antihumaniste et mêle à la raison une motivation passionnelle ; elle prend sa source dans le contenu religieux lui-même, dans toute la richesse de son sens qu'elle ne méconnaît pas, pour le détruire. Mais en le détruisant, elle détruit du même coup le rapport humain à l'autre et laisse l'individu enfermé dans l'immanence de ses désirs. C'est là l'attitude de *Sade*. La relation négative à l'autre doit être lue chez Sade à travers la relation négative à Dieu. Comme l'écrit un des commentateurs les plus avisés qui nous ait révélé les profondeurs de la pensée sadienne : « Relation négative avec Dieu : cette conscience n'est pas athée de « sang froid », pourrait-on dire avec Sade ; elle l'est par effervescence, donc par ressentiment ; son athéisme n'est qu'une forme du sacrilège » (P. Klossowski, *Rech. phil.*, IV, p. 270).

Mais le sacrilège suppose, dans la haine, une forme d'amour ou de révérence (1) ; si la communication avec autrui n'est possible que sur le plan de la souffrance infligée, c'est qu'elle passe par une première relation supposée avec Dieu, dans laquelle celui-ci apparaît comme la source de tout le mal, et elle en est comme le reflet ; « Je suis heureux du mal que je fais aux autres comme Dieu est heureux du mal qu'il me fait » *(loc. cit., p. 275)*. La conscience est alors rivée à la réa-

(1) Écrit en 1959. Nous avons rejeté, depuis, cette interprétation.

lité d'autrui, qu'elle aspire à nier de la même façon qu'elle est liée à sa représentation de Dieu. Toutefois cette dialectique de la conscience libertine ne représente qu'un des aspects de la pensée de Sade. Le passage à l'athéisme radical libère la négation d'autrui de ses implications encore religieuses. Le rejet de Dieu, auteur du mal, ne nous met pas en présence d'une nature bonne, orientée vers le bonheur humain, mais d'une nature en mouvement dont la loi est la destruction. Ici, Sade pousse à ses conséquences extrêmes une logique matérialiste, comme il dégageait les conséquences de la thèse d'un Dieu créateur de toutes choses. La revanche que prend l'individu contre Dieu, dans la souffrance de l'autre, et qui a encore besoin de la présence d'autrui, se transcende au sein d'une nature dans laquelle la réalité même d'autrui, ce produit de la religion, disparaît. Nous atteignons à une déshumanisation, à un dépassement de l'humain. Au lieu que l'athéisme classique tente, après avoir expulsé Dieu de la nature, de restaurer un sens des rapports humains, ces rapports sont trop liés pour Sade à une conception religieuse du monde pour pouvoir subsister :

« Les fausses idées que nous avons des créatures qui nous environnent sont encore la source d'une infinité de jugements erronés en morale, nous nous forgeons des devoirs chimériques envers ces créatures ; et cela parce qu'elles s'en croient vis-à-vis de nous. Ayons la force de renoncer à ce que nous attendons des autres, et nos devoirs envers eux s'anéantiront aussitôt. Que sont, je vous le demande, toutes les créatures de la terre vis-à-vis d'un seul de nos désirs ? et par quelle raison me priverai-je du plus léger de ces désirs pour plaire à une créature qui ne m'est rien et qui ne m'intéresse en rien ? » *(La nouvelle Justine).*

Mais cette exaltation des puissances individuelles ne conduit-elle pas, chez Sade tout au moins, à une négation de l'ego lui-même, puisque celui-ci ne fait que se soumettre à la nature ? Pris dans la contradiction entre la liberté inouïe que présuppose son projet et le déterminisme absolu qu'il accepte, l'individu ne peut alors, selon l'interprétation de Klossowski, se satisfaire que dans « l'apathie ». En se comparant à autrui, le philosophe de l'apathie affermit sa conviction qu'il est seul ; ou plutôt qu'il a cessé d'appartenir au monde unique de tous les hommes et qu'il est parvenu, à l'état de veille, dans son propre monde, au sein de la nature. Autrement dit, persévérer dans un univers de non communication n'est possible que par le nihilisme radical, ou un dépassement paradoxal de l'humain. Seule origine pourtant et lieu permanent du désir.

C'est pourquoi, dans cette perspective, la libération de l'homme à l'égard de la religion peut se présenter comme une destruction de l'homme lui-même dans ce qui semble lui appartenir en propre et le définir, la communauté, et même la certitude subjective de soi. Cette conséquence justifiera alors un retour offensif de la religion, se présentant comme seule capable d'assurer une communication, serait-elle indirecte, par la voie du transcendant. Il y a là un conflit qui, pour qui veut analyser la condition de l'homme concrètement, au niveau de la réalité humaine, semble indépassable.

L'importance de l'œuvre de Feuerbach et de sa critique du Christianisme vient essentiellement de ce qu'elle nous ouvre une voie pour surmonter ce conflit. La philosophie de Feuerbach est un naturalisme et un athéisme, mais elle est aussi une philosophie de la communication. Nous entendons par là que la suppression de la religion ne s'accompagne pas en elle de la négation d'autrui ni de la dévalorisation du rapport à autrui en

relation d'objet dans un monde aliéné, mais au contraire affirme la désaliénation possible de l'individu et la découverte du sens de son être dans son rapport à autrui. Et ce rapport n'a pas besoin de passer par la médiation de la pensée pure, de la morale ou de la religion, il n'est pas un rapport abstrait qui ne prend son sens que dans une dialectique de l'esprit, mais un rapport sensible, intéressant l'individu dans son existence, dont il révèle la dimension essentielle. La tentation de l'ego qui caractérise le matérialisme « tragique » dont nous venons d'esquisser les grandes constantes, n'apparaît alors, à son tour, n'être que la persistance d'une abstraction qui maintient le divin jusque dans sa négation, au cœur du moi. (Maintien aussi de la pensée idéaliste, corollaire de la religion, au sein d'un matérialisme qui se veut pourtant conséquent avec lui-même). Placer dans l'individu l'origine des idées — y compris celle d'un athéisme — c'est méconnaître la condition fondamentale de la pensée qui ne prend naissance que dans le rapport à l'autre : « C'est dans le regard de l'homme, écrit Feuerbach, que s'allume chez l'homme la lumière de la conscience et de la raison (o.c., p. 185). L'essence de l'homme n'est pas une réalité détachée de lui, mais elle n'est pas non plus inhérente à sa subjectivité individuelle ; il ne l'atteint que dans la communication : « l'individu pour lui-même n'a en lui-même l'essence de l'homme ni en tant qu'être moral, ni en tant qu'être pensant. L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme — une unité toutefois qui ne s'appuie que sur la réalité de la différence du Je et du Tu » (*ibid.*, p. 198).

La critique feuerbachienne réside, implicitement d'abord, puis explicitement sur la constatation de cette donné anthropologique fondamentale ; critique s'exer-

çant, tant contre la dialectique hégélienne qui hypostasie dans le concept absolu ce qui n'existe que dans le dialogue, qu'à l'égard de la religion qui transpose dans la réalité étrangère d'un être absolu ce rapport fondamental. Par là, la religion se révèle bien être dans son essence une création de l'homme, mais une création où l'homme s'aliène. Le rationalisme ne fait que reprendre à son compte, en le transposant, le contenu explicite du christianisme, il ne libère pas l'individu de la représentation religieuse. L'athéisme, en prenant le contre-pied de la religion, lui attribue une découverte de l'autre, que la religion voile en fait sous le rapport de l'homme à Dieu. D'où les erreurs consistant à rapporter à la religion un humanisme qu'elle porte peut-être historiquement, mais en en méconnaissant l'origine, ou celles qui consistent à traiter le christianisme, au nom d'un matérialisme qui sanctifie la matière, comme une construction totalement étrangère à la vérité de l'homme.

La position de Feuerbach se rapproche ainsi davantage d'un athéisme passionnel que d'un matérialisme rationnel dans lequel le sens de la relation du moi à autrui se perd. Mais sa passion contre le christianisme, au lieu de se transformer en une haine de Dieu dont une haine de l'homme est la conséquence, le conduit à voir dans le christianisme une création passionnée, un déchirement de l'homme dans la souffrance, dans son arrachement à l'homme avec lequel l'athéisme peut seul le réconcilier.

C'est pourquoi l'attitude de Feuerbach rejoint étrangement celle de Kierkegaard dans sa critique de la religion et de la confusion du christianisme avec un humanisme auquel, en fait, il s'oppose. Ainsi que le remarque H. Arvon, *L'essence du christianisme* a contribué à faire prendre conscience à Kierkegaard de la

situation solitaire et paradoxale du chrétien. Feuerbach défend, négativement, le christianisme contre les chrétiens qui le confondent avec un mouvement vers l'humanité et le progrès ; et, en reliant le christianisme à la souffrance, il atteint l'essence du fait religieux.

Mais cette souffrance dans laquelle Kierkegaard se replie, Feuerbach la considère comme un moment qui doit être dépassé. Sa réponse apportée aux questions du christianisme est la seule valable parce qu'elle se situe sur le plan de l'existence concrète, non sur celui de la constitution abstraite du savoir. L'illusion du subjectivisme religieux ne s'évanouit pas devant la dialectique de la raison, mais devant l'analyse existentielle de la communication qui unit les deux faces — de l'objectivité et de la subjectivité — de l'existence humaine. Le point de vue subjectif doit être confronté avec le point de vue « naturel » qui est celui de la distinction et de l'unité du Je et du Tu, du sujet et de l'objet. *Le premier objet pour l'homme est l'homme* et c'est en prenant cet objet avant toute spéculation, dans sa totalité sensible irréductible, qu'il devient sujet. La communication n'a pas besoin d'autre sens ni d'autre fondement qu'elle-même. Issue de l'existence et du sensible, elle conduit à la vérité. La vérité n'existe que dans le dialogue ; n'est vrai que ce qui est communicable.

N'est-il pas nécessaire cependant que la communication porte sur un objet dont la vérité ne dépende pas de la communication ? A partir de cette question toute la problématique de la connaissance se forme. Comment la réciprocité interindividuelle peut-elle parvenir à la constitution d'un monde objectif, d'une vérité ? A cette question Feuerbach n'apporte pas de réponse précise. En libérant *l'existence du concept*, il met la formation de la pensée conceptuelle hors de jeu. Le contenu

même de la communication interindividuelle s'en trouve singulièrement limité.

Si l'on fait passer dans le religieux toute la tension négative conçue sous la forme de l'aliénation et du déchirement, il ne reste plus à la relation humaine qu'une dimension positive dont *l'amour* est la forme achevée. Par absence d'une élucidation plus complète de l'essence de cet amour et de sa dialectique, en vertu de la position naïve qu'il adopte à l'égard de ce qu'il conçoit comme un sentiment simple et fondé sensiblement, c'est-à-dire biologiquement, Feuerbach en vient à immobiliser la communication au sein d'une forme unique et en définitive à subordonner l'homme à une Nature à laquelle tous les attributs divins sont accordés.

Aussi, une critique de Feuerbach peut-elle se développer sur deux plans. *D'un côté,* en tant que la réduction existentialiste des catégories abstraites n'est pas, chez lui, achevée, Feuerbach maintient des notions « d'homme », « d'espèce », d' « amour » à travers lesquelles est pensé le rapport à autrui et qui peuvent apparaître comme la persistance de catégories d'ordre religieux. Stirner opposera à cet humanisme, suivant l'exigence d'un athéisme qui se veut plus radical, la nécessaire répudiation du « genre » et le privilège de l'existence individuelle :

« Feuerbach en revient toujours dans la *Philosophie de l'avenir,* à l'être. Par là il reste, en dépit de son opposition à Hegel et à la philosophie absolue enfoncé dans l'abstraction, car l'être est abstraction comme d'ailleurs « le moi ». Seul, *Je* ne *suis* pas abstraction je suis tout dans tout ... Feuerbach veut abattre la pensée absolue par l'être indépassable. Mais l'être est en moi, tout autant dépassé que la pensée. Il est *mon* sens comme elle est *ma* pensée » (*Der Einzige und sein Eigentum,* p. 454).

La réponse de Feuerbach, qui restitue à l'individu sa dimension sexuelle, en pensant par là fonder la communication nécessaire sur l'exigence de l'autre, ne parvient pas à réfuter ce retour toujours possible de la subjectivité pure. Le rapport des sexes, lorsqu'on le considère avec lui comme une pure évidence naturelle, se situe en effet en-deçà de l'apparition de la subjectivité. Entre ce rapport élémentaire et l'adéquation de l'individu à son être spécifique vers lequel il tend dans la communication, entre le biologique et l'universel humain, il y a une faille que l'amour, même élargi en amour de l'humanité, ne peut remplir.

Les critiques adressées, *d'un autre côté*, à Feuerbach porteront précisément contre la généralité de cette notion d'amour en laquelle s'exprime l'idéal feuerbachien dans *L'essence du christianisme*. L'homme de Feuerbach est abstrait parce qu'il est immuable dans sa nature et n'appartient pas au temps de l'histoire. La communication de l'homme avec l'homme, ou la relation Je-Tu sont des expressions abstraites qui voilent la richesse des contenus historiquement développés. L'homme n'est pas en communication avec « l'Homme », mais avec l'homme social ; la nature humaine ne peut être séparée de la nature sociale. Il ne sert à rien de libérer l'homme de l'aliénation religieuse, si la conception intemporelle du lien humain substitue à la vision religieuse une nouvelle « religion de l'amour » et de l'humanité. Le mouvement vers le concret amorcé par Feuerbach n'aura de sens réel c'est-à-dire *pratique*, que s'il se prolonge dans l'analyse de la situation sociale. Il ne suffit pas d'affirmer que l'homme est un être en communication, si, dans l'existence sociale, « l'homme » s'aperçoit qu'il n'est précisément pas en communication ; que lié aux autres, il est séparé d'eux dans une aliénation dont l'essence n'est pas uniquement religieuse. Quelle que soit son

importance théorique, le débat sur *l'être de l'homme* est vain s'il ne s'ouvre sur la connaissance *des rapports humains sociaux* qui seule peut orienter effectivement une pratique.

Telles sont, dans leurs lignes générales, les grandes questions que se posera la « gauche hégélienne », éprise d'action. Les déterminations de la communication, dont nous avons dû reconnaître la pauvreté finale chez Feuerbach, s'animeront d'un plus riche contenu, mais en même temps la notion de communication conçue comme rapport simple et immédiat sera soumise à une critique. Si Feuerbach a contribué plus que tout autre à libérer l'existence humaine du Concept hégélien dans la dialectique duquel l'homme réel ne semble intervenir qu'en tant que « moment » toujours dépassé, cet humanisme oublie cependant une *vérité* incontestablement mise en évidence par Hegel et par suite la *problématique* même de la vérité.

Vérité portant sur l'objectivité des significations engendrées dans les rapports humains : l'histoire et le milieu humain sont-ils réductibles à un ensemble de relations interindividuelles ? N'y a-t-il pas autre chose et plus dans cette totalité que la relation communicative sur laquelle on voudrait la fonder ? L'analyse de la société conduit à la découverte, non des individus, mais des classes ; ces classes se réduisent-elles à des ensembles interindividuels, quelle est, en elles, la place de l'individu et le rapport de sa communication avec un autre en tant qu'homme, avec l'objectivité de la classe à laquelle il appartient ?

Si l'on doit refuser l'abstraction du concept se pensant lui-même et se réconciliant avec lui-même à travers l'homme, on ne peut cependant éviter de poser la question : comment cet individu partiel et limité, réduit à sa fonction sociale peut-il communiquer avec son essence

d'homme, ou comment peut-il être question, sans passer par la présupposition d'une pensée omniprésente, en l'individu historiquement limité, d'un rapport à valeur universelle avec les autres ? Et c'est là la *problématique de la vérité*, dans sa relation avec la communication. Or, cette problématique est oubliée dans la philosophie existentielle posthégélienne. Il est question, chez Kierkegaard, d'une vérité subjective, en liaison avec le rejet d'une possibilité de communication humaine. Chez Stirner, c'est la vérité absolue du moi incommunicable qui est affirmée. Pour Feuerbach, la vérité se fonde dans l'acte même de communication, mais elle paraît s'épuiser en lui ; l'essentielle découverte d'une vérité se constituant au niveau interhumain reste stérile. Car le rapport Je-Tu est lui-même soumis à la question suivante : de quelle manière parvient-il à réfléchir la vérité contenue en lui et qu'il fonde, pour la rendre universellement valable ?

Or, la constitution de la vérité dans la communication suppose un troisième terme, une *médiation*, un rapport à l'objet. C'est en fonction de ce rapport que les individus en communication réciproque *ne se reflètent pas l'un l'autre* simplement, mais se *déterminent déjà comme autres* que ce qu'ils seraient immédiatement. A ce point de vue Hegel aura raison contre Feuerbach, même si Feuerbach a raison contre Hegel lorsqu'il exige que la présence de la vérité ne soit pas donnée dès le départ dans le germe du concept et restitue en effet l'ouverture du dialogue, mais d'un dialogue qui risque de s'ouvrir sur un néant ou une éternelle répétition. Si l'on refuse la présence implicite du concept, ce *logos* sur lequel Hegel fonde en dernière analyse la vérité de la communication, il est nécessaire de découvrir une médiation d'un autre ordre qui permette de passer de la communication au *logos* qui la comprend. A ce prix

seulement le sens de vérité, non seulement persistera dans l'existence, mais se constituera en elle.

Ces problèmes, en dépit de leur forme abstraite, répondent bien à des exigences précises et concrètes, à un moment où la gauche posthégélienne se perd dans des aspirations libérales, en remettant à la pensée ou à la libre communication le pouvoir de changer le monde. Moment où l'on affirme l'indépendance de l'individu comme « Homme » à l'encontre des déterminations sociales dans lesquelles il est aliéné, où l'on désire en général s'orienter vers « l'Avenir » et souhaite une transformation des fausses communications existantes, par une décision absolue, sans savoir *qui* doit prendre cette décision, ni *comment* le projet pensé peut effectivement se communiquer, ni *quel* est ce « nous, hommes », au nom duquel la décision doit être prise. C'est alors que la réaffirmation hégélienne de la rationalité du réel apparaît nécessaire, ainsi qu'une théorie du réel comme propédeutique à l'action.

II. - L'objectivité des rapports humains chez Marx Modification du sens feuerbachien de la communication

Une critique essentielle et en apparence des mieux fondées que la philosophie contemporaine adresse à la théorie marxiste est d'avoir méconnu la spécificité de la communication humaine. Les formes actives de la communication, la possibilité pour l'homme de modifier une situation par le discours et le dialogue sont subordonnées, en effet, chez Marx à une dialectique où la relation vécue avec les autres disparaît dans le mouvement des « conditions réelles ». Paradoxalement, si l'on songe à l'orientation de la réaction antihégélienne, la philosophie de Hegel peut paraître plus près d'une philosophie de la communication que celle de Marx. En maintenant

en effet la dialectique au niveau de l'Esprit qui se découvre, dans une conscience, identique à un « nous - sujet », elle préserve, dans le raport de conscience, le sens d'intériorité de la communication vécue. On peut interpréter la dialectique hégélienne, en raison même de son ambiguité, sur la base d'une communication originaire, comme maintenant jusque dans ses formes les plus achevées le sens ultime de la rencontre de deux consciences. Mais si l'on entend par « communication » les voies *réelles et empiriquement* définies par lesquelles les hommes sont liés réciproquement et par « philosophie de la communication » une philosophie qui ne dissocie pas le développement empirique des communications de la connaissance de l'homme par l'homme, ni du sens que l'homme prend pour l'homme, le marxisme, par rapport à des philosophies « non communicatives » comme celle de Kierkegaard, ou de Nietzsche ou, de nos jours, celle de Heidegger, est incontestablement orienté vers la communication.

En fait, nous nous heurtons ici de nouveau à la plurivocité de la notion en question. Mais c'est dans l'unité d'un sens dégagé progressivement comme thème de la philosophie classique, jusqu'à la philosophie hégélienne comprise, que la théorie marxiste doit être abordée. Comme étant une explication ultime de la tension entre la réalité individuelle limitée et l'universalité de l'essence humaine, entre le vécu subjectif et le monde commun objectif, entre le *je suis* et le *nous hommes*, dont tout système philosophique est la résolution lumineuse mais se découpant sur un arrière-fond d'ombre. « Porter l'attention sur l'ombre » (expression de E. Fink) sur laquelle se découpe et dans laquelle a opéré une philosophie est la tâche de la philosophie qui vient après elle. Ce faisant, celle-ci cède à son tour à la tentation d'éliminer tout l'obscur et de le résoudre dans

la pensée. La situation particulière de Marx vient de ce que, prenant l'homme historique comme thème, il n'entend pas éliminer l'ombre dont il procède, mais traiter celle-ci comme facteur intégrant de l'accès à la lumière de la pensée. La thématisation de la communication humaine historique prise comme arrière-fond sur lequel le concept se constitue conduisait essentiellement, mais aussi simplement, chez Hegel, à l'affirmation de la conjonction et de l'identité du philosophe réfléchissant et du « nous » de l'histoire. Or, ce « nous » projeté dans la clarté rationnelle reste encore comme tiré du côté du sujet qui le pense. La raison ou la logique ont déjà tout réglé dès l'origine, et ouvert la voie de leur éclaircissement. En se débarrassant de cette présupposition rationnelle sous sa forme d'implicitement « déjà là », Marx opère une « destruction » de « la Philosophie ». Et cette destruction a pour lui le sens d'une « réalisation ». En passant du côté de l'ombre où l'homme comme être empirique soumis au besoin et au travail, en tant qu'être limité, s'est historiquement constitué, il n'entend pas entrer dans la nuit de l'absence rationnelle. Seulement, le « jour spirituel de la présence » dans lequel Hegel a pensé s'établir ne nous est pas donné ; pour comprendre sa possibilité, le fondement d'une vérité à valeur universelle, et l'assomption par l'homme de son *destin* comme *histoire* — ou encore la possibilité d'une action consciente et efficace dans l'histoire — il est nécessaire de prendre comme thème l'en-deçà, cet en-decà de la pensée qui est son négatif, la *matérialité*, cet en-deçà de l'homme, qui est son être aliéné.

Ce mouvement consiste à aller toujours vers l'explication du présupposé dans la pensée et à relier, d'autre part, l'empiriquement existant à sa compréhension conceptuelle, c'est-à-dire à son sens d'universalité à travers des médiations concrètes. Mouvement qui conduit

à soutenir une conception « communicative » de l'être de l'homme contre le subjectivisme, et à critiquer en même temps la notion d'une communication intersubjective, au nom de l'objectivité de rapports historiquement et dialectiquement développés.

La pensée de Marx se dégage et se détermine donc à travers une vaste polémique avec les représentants de diverses tendances « existentielles », Stirner, B. Bauer, Feuerbach et avec Hegel, à la fois « retrouvé » et rejeté. La notion de communication apparaît alors engagée dans plusieurs dialectiques correspondant aux différents niveaux où se situe la critique de Marx et le degré de détermination selon lequel il envisage la constitution des rapports interhumains :

— la dialectique de l'individu et de l'être « générique » ;
— celle de l'être saisi au niveau de l'intuition sensible et dans son opération historique ;
— celle de l'être dans son aliénation économique et dans le dépassement de cette aliénation.

Le premier moment dialectique est celui dans lequel Marx s'oppose à Hegel et à la pensée spéculative en général. Il s'agit là de la restitution de l'être concret en face des conciliations ou des médiations idéales. La pensée spéculative se développe sur un double plan. *D'une part*, avec Hegel, elle ne peut s'en tenir à l'individu limité à sa condition individuelle, et veut l'arracher à cette condition en le faisant « communiquer » avec une essence universelle qui se manifeste dans la participation de l'individu, en tant que citoyen, à l'Etat, ou, en tant qu'homme privé, à la religion : c'est par la médiation de ces idéalités que l'homme communique avec l'homme et par là avec lui-même, avec son être universel. *D'autre part*, dans la critique antihégélienne de

Stirner, l'idée d'un dépassement possible d'un statut individuel est bien réfutée comme une aliénation de l'existant dans une généralité vide, mais c'est pour affirmer l'unicité absolue de l'être individuel. Or, une telle réduction est tout aussi abstraite que la conception à laquelle elle s'oppose ; bien plus, elle n'est que son envers. La représentation de l'homme comme être individuel présuppose la séparation naturelle des individus, qui ne peuvent se rejoindre que dans le ciel idéal. Marx développe diversement cette conjonction — dans les théories modernes de l'Etat, dans la philosophie rationnelle et dans la religion chrétienne — d'une vision individualiste et d'une médiation idéaliste entre les individus, médiation dans laquelle ceux-ci sont censés découvrir l'essence universelle dont ils sont effectivement séparés dans la vie réelle. En ce sens, les théories de la médiation idéale ont raison contre une vision strictement individualiste. Car, qu'est-ce que l'individu, sinon un être abstrait, coupé de toute relation avec l'essence et retrouvant en lui-même cette exigence d'autocréation reprise à un Dieu qu'il entend nier ? Mais, de son côté, la théorie de l'individu a sur la pensée abstraite l'avantage de montrer dans la médiation idéale une aliénation de l'être concret, c'est-à-dire sa soumission à une réalité étrangère à son existence. Elle dénonce à juste titre la prétendue communication avec l'universel.

La dialectique marxiste soutient contre la conception philosophique de la médiation idéale la formation immédiate et naturelle de la relation interhumaine sur le plan de la matérialité et du besoin :

« Ainsi, apparaît de prime abord un rapport matérialiste des hommes entre eux, conditionné par les besoins et le mode de production et qui est aussi vieux que les hommes eux-mêmes, rapport qui donne lieu à des for-

mes sans cesse nouvelles et par conséquent à une histoire sans qu'il soit besoin qu'un mystère quelconque, politique ou religieux, vienne encore relier les hommes entre eux d'autre façon » (*Idéologie allemande*, in *Der historische Materialismus*, II, p. 20).

Ici, Marx adopte un point de vue empirique qui lui fait reconnaître également dans l'image de l'individu abstrait de la société moderne, dont la spéculation fait son point de départ, un oubli des déterminations dans lesquelles l'homme réel est engagé. Dans sa polémique avec Stirner, il oppose à une telle vision individualiste les relations concrètes en vertu desquelles, au lieu de trouver « l'individu », nous découvrons partout *l'homme déterminé*, présent en tant que sa fonction est définie dans la société à laquelle il appartient. Pas plus que l'individu ne communique avec un autre par le moyen d'une représentation idéale détachée de lui-même, il ne peut être réduit sans fiction à un être individuel autosuffisant, à un « Unique », car entre d'ores et déjà dans sa définition individuelle l'élément par lequel il se rapporte aux autres d'une manière déterminée. Ne pas tenir compte du rapport aux autres dans la définition de l'individu est une entreprise purement négative, une abstraction logique. L'Unique de Stirner dit Marx, est en fait l'objet d'un pur jugement d'exclusion : ceci n'est pas cela, je ne suis pas toi, etc... Et, en dernière analyse, la volonté de s'en tenir à la multiplicité individuelle rejoint la formulation formelle, comme celle qu'exprime le principe leibnizien des indiscernables. Si l'isolement individuel correspond bien à *un fait* dans la société actuelle où les individus s'opposent comme réalités concrètes à une universalité dont ils sont coupés, ce fait ne doit pas être pris pour une origine. Il est le *résultat* d'une forme d'existence sociale, *l'existence bourgeoise* dans laquelle règne entre les individus le prin-

cipe de la séparation et de l'opposition. Alors l'essence individuelle est considérée comme contenue dans l'individu lui-même et le principe de l'action individuelle, celle qui dirige l'un vers l'autre, est l'égoïsme. C'est ce principe qui a animé une autre conception des relations interhumaines, celle de certains philosophes matérialistes du XVIII[e] siècle : tout individu part de lui-même et de son égoïsme fondamental. Mais, dans cette conception, toute l'originalité et le développement des relations s'abolissent :

« Le vrai rapport, à savoir que je parle avec l'autre, l'aime, etc..., que par là mes capacités se développent, est méconnu comme tel. On introduit un second rapport selon lequel j'entre en relation avec l'autre, c'est-à-dire que je dois, en dehors du rapport réel, qui se comprend de lui-même, encore avoir avec l'autre un rapport particulier d'utilité, tirer de lui une utilité spéciale » (o.c., p. 430).

En prétendant s'appliquer à l'homme en général cette théorie utilitariste ne fait qu'expliciter le mode d'existence et la représentation que se fait de l'homme une catégorie déterminée d'hommes sociaux : l'homme dans la société bourgeoise :

« Dans cette théorie est exprimé philosophiquement le rapport du bourgeois avec autrui ; ce qui importe au bourgeois, ce n'est pas la relation humaine elle-même, mais l'utilité, qui n'a rien à faire avec la relation, mais lui est seulement liée en raison des conditions sociales » *(ibid.)*.

Qu'en est-il donc de cette relation ? Nous venons de voir qu'elle échappe à toutes les tentatives de réduction spéculatives et de reconstruction à partir du principe individualiste. Mais, par ailleurs, nous ne pouvons la trouver de façon purement descriptive, puisque ce

que nous donne la description est plutôt l'homme détaché de l'homme, et limité à sa finitude : le bourgeois, le prolétaire, avec l'inanité des médiations idéales qui tentent de réconcilier ces parties déchirées de l'homme. Une réponse à la question posée serait évidemment impossible si nous nous en tenions à une attitude purement descriptive et positive. En fait, cette question est déjà orientée vers sa réponse. L'intérêt que Marx porte à la description de la condition effective de l'homme dans la société actuelle, à la « distance » sociale qui sépare les individus les uns des autres, ne prend de sens que dans sa relation à l'idée de l'homme capable de réaliser totalement son essence. L'individu n'existe comme vision limitée qu'en tant que lui est opposé l'homme dans la totalité de ses pouvoirs, en tant qu'être *générique*.

Dans cette perspective, les deux plans sur lesquels se développe la critique de Marx apparaissent alors dans leur unité. L'individu en tant que tel est bien le seul être réel qui ne peut dépasser sa limitation par les médiations idéales que lui proposent la pensée pure, ou la politique, ou la religion, mais cependant, le fait qu'il se projette vers ces médiations signifie qu'il est coupé de son essence : se replier subjectivement sur lui-même ne lui permet pas d'échapper à cette scission, car elle se reproduit en lui du moment même qu'il tente de se définir comme individu partant uniquement de soi. L'œuvre critique d'élucidation de ce rapport contradictoire existant aussi bien au niveau individuel qu'au niveau social, entre l'individu et l'essence universelle « homme », doit être au contraire une œuvre d'explication totale de la production de « l'être générique » à partir de l'être individuel supposé originairement comme seul existant. Entre le rapport à *l'autre*, autre individu empiriquement présent, et le rapport à *l'Autre*, c'est-à-dire cette altérité qui fait que mon essence n'est pas

contenue en moi-même, mais projetée en quelque sorte hors de moi, existe une jonction fondamentale : la communication de l'homme avec son essence n'est pas un autre problème que la communication de l'homme avec l'homme : c'est seulement sur la base de cette première relation qu'elle peut prendre sens.

A ce point, Marx rejoint Feuerbach et aussi le Hegel de la *Phénoménologie*, tout au moins en tant que la dialectique des consciences dans la *Phénoménologie* peut être considérée comme un commencement radical. Le rapport de l'individu à lui-même et à sa conscience générique d'être homme passe nécessairement par la première rencontre de l'autre. C'est là une affirmation qui constitue l'un des thèmes des premiers écrits de Marx, et que l'on retrouve jusque dans le *Capital* :

« D'une certaine manière, il en va pour l'homme comme pour la marchandise. Comme il n'arrive pas au monde avec un miroir ni comme le philosophe fichtéen : « je suis je », l'homme se reflète d'abord dans un homme. C'est seulement par la relation à l'homme Paul comme son semblable que l'homme Pierre se rapporte à lui-même comme homme. Par là Paul, avec sa peau et ses cheveux, vaut pour lui, dans sa corporéité paulinienne comme la forme phénoménale du genre homme » (*Le Capital*, I, p. 57, en note).

Les dimensions fondamentales de la dialectique du rapport de communication avec autrui se dessinent alors : l'autre apparaît, non sous la forme d'une autre conscience, mais dans sa corporéité et sa matérialité en tant qu'objet pour moi, mais objet qui est d'un type spécial, puisqu'en même temps que je le pose, je me constitue moi-même, pour moi-même et pour lui, et plus encore pour la réalité humaine en général. La relation de l'homme à soi-même n'est objective, effective, que par

la relation aux autres hommes. Le thème de la communication est mis en relation de dépendance réciproque avec celui de l'objectivité. L'homme qui communique ne transcende pas, dans cette opération, la nature, en se projetant vers une autre conscience, il achève au contraire cette destination de l'être objectif en vertu de laquelle « un être non objectif, qui n'est pas objet pour un autre être, ou qui n'a pas son objet hors de lui, n'est pas un être ». Au lieu que l'objectivité soit, sous la forme de l'objet posé, l'obstacle majeur à la communication interhumaine et à la possession par l'individu de son essence universelle, elle devient au contraire condition première d'existence humaine :

« Un être non-objectif serait, premièrement, l'être unique, il n'y aurait pas d'être en dehors de lui, il existerait seul et solitaire. En effet, dès qu'il y a des objets hors de moi, dès que je n'existe pas seul, je suis un autre, une autre réalité que l'objet hors de moi... » (*Nationalökonomie und Philosophie* in *Hist. Mat.*, I, p. 334).

Comme chez Feuerbach, c'est en tant qu'être empirique, être de besoin, et en dehors de toute médiation que l'homme communique avec l'homme. Le premier moment, si l'on veut remonter au-delà de toute présupposition et assister à la genèse de l'individu, de l'autre, et de l'être générique « homme » qui surgit de leur rencontre, est d'engager la conscience dans cette matérialité qui seule peut l'arracher au subjectivisme en lui proposant un objet réel. Marx écrit, contre Hegel, et d'un point de vue tout feuerbachien :

« Il est évident que la matérialité (chez Hegel) n'est donc absolument rien *d'indépendant, d'essentiel* par rapport à la conscience de soi, mais une simple chose créée par elle... Mais si, par son extériorisation, *l'homme* réel, corporel, placé sur la terre ferme et bien assise, expirant

et aspirant toutes les forces de la nature, pose ses forces *substantielles* réelles et objectives comme des objets étrangers, ce n'est pas le poser qui est sujet : il est la subjectivité des forces substantielles objectives, dont l'action est par suite objective. L'être objectif agit objectivement et n'agirait pas objectivement si l'objectif ne se trouvait pas dans la détermination de son être. Il ne crée et ne pose d'objets que parce qu'il est posé par des objets, parce que, de par son origine, il est *nature*. » (*Ibid.*, p. 332).

Ce moment de l'immédiateté naturelle n'est encore qu'un moment dans la dialectique. Les termes mêmes de *position*, de *création*, de *subjectivité* et de *forces*, indiquent que l'homme ne se maintient pas dans l'immédiateté de la nature, ni dans son rapport à l'objet matériel, ni dans son rapport à l'autre, cet objet privilégié. S'il est nécessaire de rappeler le caractère *immédiat* de la relation matérialiste, en face des *médiations* politiques ou religieuses, pour montrer que l'homme se rapporte directement à l'homme déjà au niveau du besoin, et que cette relation n'est pas une relation de conscience à conscience, on ne peut faire abstraction de ce que, tout en étant nature, l'homme se détache d'elle et la pose dans une relation productive. Contre Feuerbach cette fois, doit être soutenue la thèse que la relation première de l'homme à la nature n'est pas purement sensible ou passive, mais active et transformatrice, subjective, si l'on entend par subjectivité, ainsi que nous venons de le voir, une action des forces substantielles objectives. Selon cette nouvelle perspective, la communication perd le sens de contemplation ou de réflexion dans l'autre qu'elle avait dans l'œuvre de Feuerbach, pour s'animer dialectiquement en liaison avec *l'opération*.

C'est là le second thème que nous nous proposions de mettre en évidence. A ce point, nous rejoignons la

critique générale de la théorie feuerbachienne de la communication esquissée plus haut. La portée de l'œuvre de Feuerbach s'arrête avec la réduction des aliénations philosophique et religieuse à la réalité de l'être sensible ; elle méconnaît l'importance de l'être agissant. Si elle décèle bien que la projection de la communication humaine dans un monde idéal est une illusion, et que l'homme individuel, en se séparant de l'autre, se coupe de son essence générique avec laquelle il essaie de nouveau d'entrer en relation par la médiation des mythes, la raison profonde de cette illusion et de cette scission lui échappe. Or, pourquoi la communication n'est-elle pas achevée ni peut être accessible, sous la forme de la rencontre du *Moi* et du *Toi*, du contact de l'homme avec l'homme ? La création de l'illusion religieuse n'est-elle pas le signe ou le phénomène d'un déchirement qui s'enracine plus profondément dans les conditions selon lesquelles les hommes entrent effectivement en rapports mutuels et construisent pratiquement leur existence sociale ? Après avoir reconnu le sens constituant pour l'être humain de la communication, et avoir feint de la prendre pour une donnée immédiate, il est nécessaire de reconnaître maintenant que cette *immédiateté n'est pas*, mais que toujours l'homme entre pratiquement en relation avec l'homme dans des circonstances déterminées, celles de la production matérielle de sa propre existence. Cette médiation est le *travail*, le médiateur est le *produit*. Engagé dans cette dialectique, l'homme n'est déjà plus dans la communication supposée originaire, dans l'état naturel auquel on voudrait le ramener : sa nature et sa communication ne sont pas en arrière de lui, au niveau d'une intuition inaccessible, mais en avant dans ses œuvres.

« Supposons, écrit Marx, que nous ayons produit en tant qu'humains ; chacun de nous se serait affirmé double-

ment dans sa production, lui-même et l'autre : 1° dans la production, j'aurais objectivé mon individualité, sa particularité ; donc, pendant l'action, j'aurais éprouvé la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie et, dans la contemplation de l'objet, j'aurais eu la joie individuelle de reconnaître ma personnalité comme une puissance objective, concrètement saisissable, indubitable ; 2° dans ta jouissance ou ton utilisation de mon produit j'aurais la jouissance directe aussi bien d'avoir objectivé la nature humaine en procurant à un autre homme l'objet et son besoin ; 3° j'aurais aussi la joie d'avoir été le médiateur pour toi entre toi et l'espèce, donc d'être reconnu et ressenti par toi-même comme un complément de ton être et comme une partie nécessaire de toi-même, me sachant ainsi confirmé dans ta pensée comme dans ton amour ; 4° j'aurais la joie d'avoir produit dans la manifestation individuelle de ma vie la manifestation directe de ta vie, donc d'avoir affirmé et réalisé dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma nature humaine et sociale » (cité par M. Rubel, *Karl Marx*, p. 125).

Cette production « en tant qu'humains » est l'essence d'un rapport de production qui n'existe pas indépendamment comme tel, mais qui cependant est la base sur laquelle s'édifie toute conception valable d'un rapport interhumain en général. Essayons de remonter jusqu'à une relation concrète qui soit plus « naturelle » et qui, tout en étant déjà humaine et sociale, exprime un rapport immédiat à la nature. De même que chez Feuerbach, c'est le rapport de l'homme à la femme qui doit être considéré comme la première relation « générique immédiate et naturelle ».

« Le rapport immédiat naturel, nécessaire d'homme à homme est le rapport de l'homme à la femme. Le carac-

tère de ce rapport définit dans quelle mesure *l'homme* est parvenu à *l'être générique* et s'est compris comme tel, comme homme ; le rapport de l'homme à la femme est le rapport *le plus naturel* de l'homme à l'homme. En lui se montre donc jusqu'à quel point le comportement naturel de l'homme est devenu *humain*, ou jusqu'à quel point l'être *humain* est devenu son être *naturel*, jusqu'à quel point sa *nature humaine* est devenue sa nature. Il se montre en lui également jusqu'à quel point le *besoin* de l'homme est devenu besoin *humain*, jusqu'à quel point donc *l'autre* homme en tant qu'homme est devenu pour lui un besoin. » (*Nationalökonomie...*, o. c., p. 294).

Il est vrai qu'en s'orientant dans cette voie la pensée marxiste se heurterait aux mêmes difficultés que celle de Feuerbach, par la recherche d'une reconstruction *a priori* du « premier rapport » et son immobilisation dans l'identité postulée de la triple relation : activité sexuelle, sentiment naturel, et organisation sociale de la famille. En fait, Marx n'a recours à cet exemple que pour montrer la dissolution dans les formes sociales développées de ce rapport prétendument originel et sa subordination à des relations de production qui conditionnent l'existence de la famille elle-même.

La définition de l'homme comme producteur ou de son rapport à la nature comme un rapport *pratique* et non théorique introduit un mouvement progressif irréversible où se supprime la question concernant une origine et en particulier une communication originaire d'où tout serait issu et qui, dans le monde actuel, serait seulement *oubliée*. Sans doute, les idéalisations des théories actuelles jettent un voile à la fois sur la situation présente de l'homme et sur ses origines naturelles. La démarche du retour à l'origine et, en l'occurrence, à l'essence pure des premières relations communicatives où

se constituent simultanément l'individu et son être générique, est une démarche d'élucidation nécessaire ; mais, une fois son but atteint, elle se supprime en se révélant comme une démarche qui ne prend son sens que du mouvement même qui l'a portée. Contre Feuerbach, Marx *renonce à l'idée de réactiver une communication originaire,* mais ce renoncement n'est rien moins qu'une nouvelle soumission de l'homme à une réalité inhumaine ; il ouvre au contraire la voie pour une explication plus profonde de la constitution du monde dans lequel vit l'homme, comme monde humain, et de la nature en tant que nature humaine :

« Mais l'homme n'est pas seulement un être naturel, mais un être naturel *humain,* c'est-à-dire un être existant pour soi-même, donc un *être générique* et à ce titre il doit se confirmer et s'affirmer dans son être aussi bien que dans son savoir. Par conséquent, les objets *humains* ne sont pas les objets naturels tels qu'ils se présentent immédiatement pas plus que le *sens humain* tel qu'il est immédiatement, objectivement, n'est la sensibilité *humaine,* l'objectivité humaine. La nature, ni objectivement, ni subjectivement, n'existe immédiatement de façon adéquate pour l'être *humain.* Et, de même que tout être naturel doit nécessairement *naître,* l'homme a aussi son acte de naissance *(Entstehungsakt), l'histoire ;* mais, comme pour lui cette histoire est connue, cet acte de naissance se supprime dans la conscience en tant qu'acte de naissance. L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme. » *(Ibid.,* p. 334).

Dans cette suppression *(Aufhebung)* du commencement en tant que tel, et dans l'inauguration de la dialectique de l'opération, c'est donc bien plutôt *Hegel* qui est retrouvé. Mais un hégélianisme dépouillé de sa supposition essentielle selon laquelle la constitution du

monde humain est le phénomène de la conscience de soi travaillant sur elle-même et dépassant l'objectivité dans laquelle elle se projette pour se réaliser dans un monde essentiellement spirituel. Le présupposé idéaliste de Hegel l'empêche de prendre au sérieux cette objectivation, aussi le mouvement par lequel l'esprit se détache de lui-même et s'objective pour se retrouver reste-t-il un mystère spéculatif. Au contraire, pour Marx, l'objectivation est principe de culture et de formation de la conscience elle-même. Si, dès l'origine, l'homme n'est pas donné à l'homme dans une communauté transparente, un accord communicatif, un « nous », c'est que sa nature est en formation et se conquiert sur l'immédiateté naturelle. De même qu'à l'origine sa relation à la nature est bornée par la limitation de ses forces, de même est borné son rapport à l'autre homme : « le comportement borné des hommes par rapport à la nature, écrit Marx dans *l'Idéologie allemande*, est leur comportement borné les uns à l'égard des autres, et leur comportement borné les uns envers les autres conditionne leur rapport borné à la nature » (o. c., II, p. 21). Cette corrélation sous-entend toute l'histoire et la compréhension que nous pouvons en avoir, et éclaire le problème de l'origine ; à mesure que se développent les rapports de l'homme à la nature, c'est-à-dire les *forces productives*, s'élargit le champ de compréhension humaine, le contenu du rapport interhumain s'enrichit dans un mouvement incessant qui laisse irrémédiablement derrière lui l'idée d'un « premier » rapport. Et, parce qu'il n'est pas créé par la conscience ni par une quelconque entente inter-subjective, ce mouvement développe sa dialectique objective par-delà les perspectives partielles que nous pouvons prendre sur lui en tant qu'individu. *L'idéologie allemande* esquisse cette dialectique où se résume l'essentiel de la conception progressive des rapports sociaux :

« Les individus sont toujours et dans toutes les circonstances partis *d'eux-mêmes*, mais, comme ils n'étaient pas *uniques*, dans le sens qu'ils n'auraient pas eu entre eux de relations nécessaires, comme leurs *besoins*, leur nature et la manière de les satisfaire les poussaient les uns vers les autres (rapports de sexe, échange, division du travail), alors ils *durent nécessairement* entrer en rapport les uns avec les autres. Comme, par la suite, ils entraient en relation, non comme de purs « moi », mais comme des individus à un degré déterminé d'évolution de leurs forces productives et de leurs besoins, en une relation qui, de son côté, déterminait de nouveau la production et les besoins, alors justement, ce fut le comportement personnel, individuel, des individus, leur comportement en tant qu'individus les uns à l'égard des autres, qui créa les rapports existants et les crée quotidiennement de nouveau. Ils entrèrent en relation mutuelle tels qu'ils étaient, ils « sortirent d'eux-mêmes » comme ils étaient, sans souci de la conception de la vie qu'ils avaient. Cette conception elle-même, même la conception bizarre des philosophes, ne pouvait naturellement toujours être déterminée que par la vie réelle. Il ressort de toute façon que l'évolution d'un individu est conditionnée par celle de tous les autres avec lesquels il est en relation directe ou indirecte et que les diverses générations d'individus qui entrent en relation réciproque ont entre elles une liaison étroite, de sorte que les plus tardives ont leur existence physique déterminée par leurs prédécesseurs, reçoivent les forces productives et les formes d'échange accumulées par eux, et par là sont déterminées dans leurs propres rapports réciproques. En bref, il apparaît qu'il y a une évolution et que l'histoire d'un individu isolé ne peut en aucune manière être séparée de l'histoire des individus passés et contemporains, mais est déterminée par elle. » (*Ibid.*, p. 466).

Cependant, à nous en tenir à cette analyse, nous n'avons encore accès qu'à l'aspect *positif* du développement progressif. Mais le supplément de détermination donné aux rapports humains par le développement des forces productives n'est pas accessible de manière directe et positive. Limiter la conception marxiste à une théorie du *travail* comme formateur de l'être humain serait évidemment aller à l'encontre de sa vocation essentielle. Dans le processus de la production, le produit du travail, au lieu de servir à la jouissance de celui qui produit et d'établir une médiation positive entre les hommes, devient l'objet d'une jouissance étrangère, en étant propriété de celui qui en jouit. L'objet produit acquiert une indépendance par rapport à l'acte producteur et le rapport interhumain se renverse en son contraire, le « rapport de choses » économiques dominant toute la vie sociale. C'est ce renversement qu'offre la société capitaliste en réduisant le travailleur à l'état de vendeur de sa simple force de travail, et traitant celle-ci comme une marchandise, tandis que d'autre part les théories économiques se bornant à l'étude des phénomènes d'échange entre produits et de profit, réduisent théoriquement le travailleur à une abstraction, en négligeant l'essence de la réalité humaine en lui, la *satisfaction* de ses besoins. A la place de la médiation concrète dans laquelle se fait jour le rapport d'homme à homme apparaît la relation universelle et abstraite de l'argent ; à la place de l'objectivation de l'individu enrichissant sa réalité humaine, l'aliénation de tous ses sens dans le sens unique de « l'avoir ». Ces thèmes présentent l'autre partie du dyptique dont la face harmonieuse était l'appropriation par l'homme de son être générique par la voie de la production ; mais ces deux parties sont inséparables. C'est en effet dans la mesure où le travail est essentiel à l'homme, ainsi que la jouissance de son pro-

duit, que l'aliénation du produit et du travail correspondent dans la société actuelle à une aliénation totale de l'homme. Dans la mesure aussi où la production permet un passage concret d'un homme à un autre, la vie impersonnelle des produits objectivés dans l'échange mercantile se présente comme une réification et une aliénation des rapports interhumains. Mais, corollairement, l'essentialité du rapport de l'homme au travail indique la direction selon laquelle cette aliénation peut être transformée en son contraire. Ce n'est pas l'objectivation de l'homme en général qui est ici en question et qui serait le négatif dont l'homme devrait se libérer pour la conquête d'une communauté purement spirituelle, mais c'est une aliénation particulière définie dans des rapports sociaux déterminés. L'objectivation et l'aliénation sont deux processus qui sont liées l'un à l'autre mais ne sont pas identiques. L'aliénation sous sa forme actuelle accompagne le phénomène historique de la naissance du capitalisme, elle caractérise la situation actuelle des rapports humains viciés, tandis que l'objectivation, tout en étant elle-même historique, garde par rapport à elle une universalité qui persiste à travers l'aliénation elle-même.

Cette remarque nous permet maintenant d'introduire le troisième point : il existe entre l'aliénation et le dépassement possible de celle-ci un rapport dialectique. Les rapports humains aliénés portent en eux la condition de leur libération. Serait-ce à dire que la détresse de l'individu actuel n'est que fictive et qu'il peut toujours opérer une conversion vers son essence éternelle ? Ou encore que l'aliénation économique ne concernant qu'une partie de l'homme, l'essentiel en lui est conservé ? De telles interprétations iraient évidemment à l'encontre de la pensée de Marx. Pour nous rendre claire son attitude nous devons au contraire prendre conscience du carac-

tère radical de l'aliénation économique, ainsi que de la destination purement historique de l'être humain. C'est ce que montrent de nombreux textes qui analysent l'aliénation économique de l'ouvrier comme une dépossession totale de son humanité. L'extériorité du travail par rapport au travailleur apparaît en ce que le travail n'est pas à lui, mais à un autre, que dans son travail il ne s'appartient pas, mais qu'il appartient à un autre. De même que, dans la religion, l'activité propre de l'imagination humaine, du cerveau et du cœur humain, agit indépendamment de l'individu, est comme une activité étrangère divine ou diabolique s'exerçant sur l'individu, de même l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre, elle est à *un autre*, elle est la perte de son individualité.

Sa nature humaine est, par suite, réduite à la satisfaction simple de besoins animaux ; le processus de développement du capitalisme ne fait qu'accentuer cette dépossession de l'homme à l'égard du travail conçu comme expression de ses propres forces et enrichissement de son essence. Par là, il devient étranger à l'espèce, coupé de son être générique et des autres hommes : affirmer que l'homme est étranger à sa propre nature générique, c'est affirmer que les hommes sont étrangers les uns aux autres, chacun d'eux étant dépouillé de son être humain.

Mais par ailleurs, du côté du possédant, l'aliénation n'est pas moindre, quoiqu'étant d'une autre sorte : le propriétaire considère les forces productives comme une réalité étrangère ; il se détache du travail pour ne voir que son résultat, non pas le produit lui-même, mais cette abstraction du produit qui est son rapport à la propriété privée, l'argent ou le profit. Ses rapports avec les autres hommes sont donc viciés, rapports d'hostilité et de concurrence avec les autres propriétaires, rapports inhumains avec l'ouvrier réduit pour lui à sa seule

force de travail et traité comme une marchandise. A la place de la *progression de la reconnaissance réciproque* qui, selon Hegel, constitue un des moteurs de l'histoire humaine, nous assistons donc à l'absence de reconnaissance de l'autre dans ces forces antagonistes qui se partagent l'univers économique ; le monde des choses, les rapports entre choses, se substituent aux rapports entre personnes et les dominent. Et toutefois c'est au niveau même de cette société que sont offertes les possibilités d'un renversement de ces rapports ; au sein même de la plus radicale aliénation, l'essence de l'existence sociale peut-être dévoilée et celle-ci transformée.

C'est que le développement des forces productives, en assurant la domination de l'homme sur la nature, l'a en même temps libéré dans son ensemble, dans son être spécifique, de sa particularité. L'extension de l'industrie dans le monde moderne établit une dépendance réciproque de toutes les parties de la société : la véritable universalité qui lie l'homme à l'homme est cette université économique qu'aucune société partielle n'avait encore connue *(Idéologie allemande)*. D'autre part, le détachement du producteur à l'égard de la jouissance de son produit, tout en l'aliénant, le détache de la particularité. Si immédiatement, dans son *être sensible*, il se trouve réduit à un être qui recherche la satisfaction de ses besoins élémentaires, dans son *action effective* il est lié universellement à tous ceux qui subissent la même dépossession. Aussi à *l'universalité négative* de la réduction d'une partie de l'humanité à l'être animal correspond une *universalité positive*, celle de la fonction universelle assumée par les travailleurs. Par opposition à la classe des possédants qui se représentent eux-mêmes dans la société comme hommes privés dont les intérêts sont antagonistes, ils n'ont plus aucun intérêt privé ou particulier, mais agissent en tant que « classe universelle ».

En s'appropriant pour eux-mêmes les forces productives qui se sont détachées d'eux, ils ne défendent pas un intérêt privé, mais seulement le droit universel de tout homme à la réalisation de son activité personnelle :

« Seuls les prolétaires du temps présent, totalement exclus de toute activité personnelle sont à même de réaliser leur activité personnelle complète et ne connaissant plus de bornes, et qui consiste en l'appropriation d'une totalité de forces productives et du développement connexe d'une totalité de capacités » (o. c., II, p. 71).

Cet aperçu nous permet de préciser maintenant la signification de la notion de communication humaine pour Marx et de dégager les problématiques autour desquelles elle s'articule :

Il y a d'abord un rapport dialectique et contradictoire entre le développement des forces productives, la domination technique générale de l'homme sur la nature — en particulier le progrès des échanges, des moyens de communication — et le rapprochement mutuel des hommes. La correspondance, énoncée comme proposition fondamentale du matérialisme historique, entre le rapport « borné des hommes à la nature » et le rapport « borné » s'établissant entre les hommes ne peut pas être entendue de façon unilatérale, du moment que le processus même de la production, c'est-à-dire de la maîtrise de la nature, s'accompagne de la constitution de rapports sociaux antagonistes. C'est là un thème que Marx utilisera dès ses premiers écrits sur la religion pour montrer que l'aliénation religieuse ne peut être seulement combattue par le moyen du savoir ou de l'action technique sur les processus naturels, car elle dépend de l'insatisfaction de l'homme social, et de ce phénomène inhérent à l'économie de l'échange mercan-

tile, qui atteint dans la société capitaliste sa forme la plus développée, selon lequel les *rapports entre personnes* se transforment en *rapports de choses* auxquelles l'individu se soumet en les *fétichisant*. Dans cette transposition ou ce renversement se trouve la clef du mystère social, que Marx se proposera d'élucider de manière précise dans le *Capital*, et en particulier dans le chapitre consacré au « Caractère fétiche de la marchandise ». C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux « la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles ». Or, dans ce phénomène, réside l'essence même de l'aliénation religieuse qui n'est qu'une façon de se détourner de la réalité sociale. L'écran que projette entre les hommes la religion renaîtra tant que le fétichisme de la chose économique ne sera pas exorcisé. Ainsi que l'écrit K. Löwith, ce que combat l'athéisme marxiste, ce ne sont pas tellement des *dieux* que des *idoles* ou des *mythes*. Aussi la domination de l'homme sur la nature ne prend-elle sa véritable signification qu'à partir de la domination des rapports humains eux-mêmes. Que la chose soit en réalité chose constituée par l'activité humaine, qu'il faille retrouver derrière les êtres prétendus existants les rapports humains, et que le développement technique n'ait pas en soi de signification absolue tant que ces rapports ne sont pas élucidés et transformés, c'est là une idée que Marx réaffirmera constamment :

« On a cru jusqu'ici, écrit-il à Kugelmann (1871), que la formation du mythe chrétien n'avait été possible dans l'empire romain que parce que l'imprimerie n'avait pas encore été inventée. Mais il faut raisonner de manière inverse. La presse quotidienne et le télégraphe qui répandent leurs productions dans l'espace sur toute la terre fabriquent plus de mythes en un jour qu'on ne le pou-

vait précédemment en un siècle » (K. Löwith, o. c., p. 379).

Mais il reste vrai que le développement technique ou celui en général des forces productives ne sont en rien responsables de cet état de choses. Ce n'est pas en se détournant de ce développement que l'on pourra retrouver dans quelque rapport originaire une plus grande proximité de l'homme à lui-même. Le passage à une nouvelle forme sociale et à de nouveaux rapports humains s'édifie au contraire sur la base de la nature ainsi dominée :

« Mais l'athéisme, le communisme, ne sont pas une fuite, une abstraction, une perte du monde objectif produit par les hommes, de ses forces essentielles devenues objectives, ni un mode de retour à la simplicité non-naturelle, non développée. Ils ne sont rien d'autre bien plutôt que le devenir réel, la réalisation, devenue effective pour l'homme, de son être en tant qu'être réel. » (*Nationalökonomie...*, o. c., p. 340).

L'idée d'une transformation radicale des rapports sociaux et d'une appropriation universelle par tous les individus de leur être réel n'est donc possible et n'a de sens que sur la base d'une situation matérielle historiquement définie. La contradiction entre la puissance humaine développée en général par l'ensemble de la société capitaliste et l'aliénation de la majorité des individus n'est donc pas une *contradiction morale*, ou un scandale pour l'esprit, mais une contradiction elle-même réelle ; c'est en ce sens qu'elle est efficiente et peut entrer dans la phase révolutionnaire, seule capable de transformer réellement les rapports humains.

On voit par là qu'il est difficile d'opposer, chez Marx, *une orientation positive et descriptive* conduisant à un matérialisme historique dans lequel tous les évé-

nements sont déterminés par l'état des forces productives et les rapports sociaux qui en découlent, et une *orientation éthique*, celle qui surgit de la prise de conscience de la contradiction entre les possibilités effectives de l'homme actuel et la dépossession de la masse des producteurs. Une telle opposition semble, il est vrai, s'imposer à première vue à la lecture des « œuvres de jeunesse » de Marx, et dès que l'on tente de comprendre comment, sur l'interprétation matérialiste de l'histoire, se greffe le projet d'action, l'exigence impérative d'une appropriation par l'homme, d'une façon universelle, des richesses accumulées historiquement et dont il est dépossédé. Elle constitue un des problèmes historiques du marxisme et est reprise en particulier par certains commentateurs contemporains. Un des points les plus entourés de difficultés, mais aussi le plus spécifiquement original de la conception marxiste, est en effet celui du *passage* d'une universalité réalisée sous une certaine forme « matérielle » dans la vie humaine actuelle, dans la société *capitaliste industrielle*, à une conscience d'universalité et à l'action révolutionnaire qui doit donner à cette universalité encore formelle son contenu humain. La découverte essentielle de Marx n'est sans doute pas, comme il le reconnaît lui-même, la *découverte des classes sociales, ni même celle de la lutte des classes, mais la mise en relation des classes avec des phases de la production déterminées historiquement et avec la possibilité d'une abolition des classes*. C'est la position, à travers une analyse socio-historique, de la question universelle de l'homme et de sa destination ; la mise en relation du rapport général de l'homme avec la nature et du rapport des hommes entre eux, à travers lequel seul ce premier rapport naturel se précise et prend sens. Toutefois, entre l'universalité posée *de facto* dans l'extension des échanges, des dépendances réciproques dans une société indus-

trielle, des communications mondiales, et cette universalité qui fait que l'individu ne trouve sa réalisation, sa satisfaction totale que dans sa communication universelle avec les autres, n'y a-t-il pas une faille que seul le recours à un impératif éthique peut remplir ? Comment faire surgir d'un état de fait ne représentant qu'une universalité négative, quant à son contenu humain, une universalité positive ? Sans doute, s'il ne s'agissait ici que d'une querelle de mots, ne refuserions nous pas la qualification « d'éthique » pour la détermination du projet fondamental de Marx, celui d'une transformation des rapports interhumains en rapports « transparents et rationnels », mais pourvu que l'on maintienne les différences essentielles qui séparent cette « éthique » d'une éthique kantienne ou d'une éthique feuerbachienne de la communication et que l'on accorde à l'articulation dialectique entre les différents niveaux où se déploie l'activité humaine, forces de production, rapports de production, développement « objectif » des relations pratiques universelles et passage à une universalité concernant les rapports humains conscients, la plus grande importance. Mais le mot devient inacceptable où il engagerait une déviation du sens. La conception dialectique de Marx est, en effet, orientée par un abandon de la perspective moralisante ou humanitariste ou « éthique », qui voit dans les communications humaines et dans leur sens d'universalité une région autonome dépendant d'une volonté humaine. La critique de la notion d'« homme en général » entrant en communication avec « l'homme en général », qui apparaît dès ses premiers écrits, et la notion correspondante d'hommes historiquement déterminés constituent le fond constant sur lequel s'édifie l'idée d'une possibilité humaine d'action sur les conditions de vie existantes. Le fait que, pour Marx, tout le domaine de l'objectivité apparente

du monde économique, ce monde des choses étrangères à l'essence humaine, qui se présente immédiatement pourtant à la conscience comme choses de nature, se résolve en définitive en rapports humains, que par exemple « la « chose » *Capital* n'ait de signification que dans les rapports sociaux capitalistes, que la « chose » *argent* soit l'apparence fétichisée d'un rapport humain social, ce fait ne doit pas nous induire à voir dans la constitution de la « chose » économique une intervention « intersubjective », car les rapports humains ne se constituent eux-mêmes que dans l'objectivité ou plutôt l'objectivation des forces productives. Et sur un autre plan complémentaire, la conception marxiste des rapports humains dans le cadre d'une universalité n'est pas une construction théorique ni une anticipation vide d'une société rationnelle, mais elle exprime abstraitement la forme vivante en vertu de laquelle la société historique a créé dans sa pratique un être commun :

« Ma conscience *universelle* n'est que la forme *théorique* de ce dont l'être commun *réel*, l'être social, est la forme *vivante*, tandis que, de nos jours, la conscience *universelle* est une abstraction de la vie réelle, et à ce titre, s'y oppose en ennemie » (*Nationalökonomie...*, o. c., p. 298).

L'universalité non pratique, c'est-à-dire non réalisée au niveau des forces sociales, est inefficace et l'exigence de communication de l'être dépossédé, divisé, ne serait qu'un vœu pieux si elle ne répondait à des forces réelles, préfigurées indépendamment de la volonté des hommes en relation les uns avec les autres.

Il reste que cette structure générale de la correspondance dialectique entre ce qui est *présent dans l'être* et ce qui se *dessine comme tâche* n'est pas par elle-même totalement éclairante. Une première difficulté se présente concernant le statut de la classe à laquelle est

dévolu le rôle de « classe universelle » dans la société capitaliste : le *prolétariat*. La fonction de cette classe est définie par son *universalité objective*, puisque toute production dépend d'elle, et que c'est sur elle que repose effectivement la structure universelle du monde capitaliste. Mais à cette universalité en correspond une autre : le prolétariat est la *possibilité de réalisation* de l'être générique de l'homme dans le monde actuel et il jouit de cette possibilité au sein de son aliénation radicale en tant qu'homme ; c'est là une « universalité négative ».

A ce point s'opère la *rupture* de K. Marx avec toute philosophie éthique et rien ne révèle mieux cette rupture que les arguties dans lesquelles se sont perdus nombre de commentateurs de tendance moralisante, voire chrétienne. L'universalité négative, fait-on remarquer, concerne-t-elle réellement les individus ou n'est-elle qu'un concept-limite n'ayant de sens que dans la conception « apocalyptique » d'une société où toute la jouissance et la particularité seraient rejetées d'un côté (la bourgeoisie) et de l'autre (le prolétariat), la détresse et l'universalité ? Existe-t-il une autre universalité négative réelle pour l'homme que celle qui réside dans la perte totale de son être, dans la mort qui le réduit effectivement à un état commun ? Puisque les prolétaires sont des individus réels et que le projet de Marx est précisément la critique de l'abstraction au nom de l'individu réel, n'y a-t-il pas contradiction à faire d'un individu *réel* un être qui serait *à la fois particulier et universel* ? Enfin l'idée que la libération du prolétariat verrait en même temps la réalisation de « l'être total » de l'homme, en la suppression de toutes les barrières interindividuelles existantes, corollaire de celle d'une aliénation totale de l'homme dans la condition prolétarienne, n'est-elle pas tout aussi relative que la conception même de cette aliénation totale et que la conception idéaliste d'une

société « rationnelle » ? La communication immédiate du particulier et du général justement réfutée pour l'état présent, est postulée pour un état futur pour lequel l'association libre des individus échappe à toute connaissance que nous pouvons avoir de l'être empirique actuel. Ou bien donc le marxisme se limite à la critique de certaines des conditions de la société capitaliste, mais il perd en universalité, ou bien il conserve son sens d'universalité, mais il devient invérifiable.

Nous ne pouvons négliger ces arguments qui semblent s'imposer dès que l'on détache théoriquement dans l'œuvre de Marx *l'unité et la destination universelle du prolétariat, l'aliénation radicale, la réalisation de l'être total générique*. On doit remarquer toutefois qu'ils vaudraient surtout dans la mesure où Marx aurait maintenu dans la définition de ces notions le style d'une « philosophie de la communication » ou des éléments « communicatifs » empruntés à l'humanitarisme feuerbachien. Or, s'il est incontestable que de tels éléments sont présents et persistent jusque dans ses derniers écrits, ils sont intégrés dans une situation bien différente. Ce qui importe avant tout pour Marx est la connaissance de la manière dont les catégories sociales entrent pratiquement en relation, bien plus que l'analyse structurale et intersubjective des groupes. Le prolétariat intervient dans l'histoire actuelle, dans la lutte historique, non *en tant que conscience déchirée* ou malheureuse, mais en tant que *force sociale* agissante, qui a développé déjà une conscience, quoique imparfaite, de cette force et de son opposition à la classe dominante. On ne peut négliger le fait que Marx ne dresse par le *tableau* d'une masse inerte qu'il s'agirait de porter à la conscience d'elle-même, mais qu'il part d'une *situation* de luttes réelles dont il entend faire la théorie. C'est à partir de cette situation réelle qu'il critique la cons-

cience prolétarienne spontanée, l'unité « communicative » du prolétariat, pour fonder la destination de celui-ci sur une analyse du fonctionnement de la société capitaliste. En ce sens, toute l'évolution de l'œuvre de Marx est orientée vers un abandon de certaines généralisations se manifestant dans ses premiers écrits qui pourront sembler animés d'un humanisme éthique, pour la description plus approfondie de l'essence des phénomènes et des lois économiques qui se révèlent comme la trame profonde et inconsciente des expériences vécues.

Si les rapports humains se constituent pratiquement et dialectiquement c'est que la « catégorie » socio-économique (capitalisme, prolétariat) n'est pas une création de la pensée abstraite, mais est, en l'individu même, le plus concret, étant sa *détermination historique*. Le défaut de tout positivisme est d'admettre comme allant de soi les catégories conscientes de la société existante et, par absence de critique, de transformer en absolu des notions valables seulement pour une classe donnée. Par refus de poser le problème de l'articulation dialectique entre le point de vue partiel que les individus peuvent prendre sur leur existence et le point de vue universel selon lequel se dévoilent les lois et les catégories dans lesquelles les rapports humains sont déterminés pour la connaissance, il rejoint les positions de l'idéalisme dans son affirmation d'une objectivité existante et connaissable indépendamment de la pratique sociale.

Les recherches de Marx convergent justement vers cette problématique méconnue, à partir de laquelle seule son entreprise prend son sens et sa cohérence. Le problème posé est celui de la mise en relation des catégories abstraites par lesquelles nous pouvons accéder à la structure de l'ensemble de la société, et des conditions particulières de toute existence sociale et individuelle concrète. C'est aussi celui du rapport entre les

communications particulières qui définissent le champ d'expérience vécue d'un individu et son appartenance à une totalité spatio-temporelle en fonction de laquelle il est, en tant qu'homme de statut déterminé, engagé universellement avec les autres. Les deux faces de ce problème sont dialectiquement liées : considérer concrètement les communications interindividuelles ne peut se séparer de la problématique générale portant sur l'appartenance de l'individu à une totalité avec laquelle il n'est pas en communication directe, mais dont la présence s'exerce par les médiations objectives qui dominent et déterminent le champ de son action. Au regard de la conscience vécue, l'accès à ces médiations suit la voie d'une abstraction, mais cette abstraction embrasse cependant un domaine de relations concrètes qui, sans elle, ne peuvent être saisies dans leur unité. Il y a donc une illusion du concret, qui, se cherchant au niveau des relations interindividuelles, fait abstraction de la totalité qui l'enserre et lui donne son sens. Illusion partagée par toutes les théories qui, partant de l'individu, seul « concret » et de ses relations, voudraient construire sur cette communication première l'ensemble des relations sociales depuis leurs formes les plus simples jusqu'à leur entier développement. Au contraire, l'être prétendument concret, l'individu entrant en relation avec d'autres, est pris dans un jeu de significations qui lui donnent sa place ; il vit en elles avant de vivre pour lui-même, ou plutôt ne peut vivre pour lui-même qu'au sein de ces significations déterminées.

Lorsque nous parlons d'un abandon, chez Marx, d'une conception « communicative » des rapports humains et, en même temps, de l'égale distance où il se place à l'égard d'une conception positiviste de la société, nous entendons désigner, par conséquent, ce mouvement qui cherche le concret de l'existence dans ce qui s'offre appa-

remment comme une *abstraction* — la catégorie économique — mais qui, en fait, fournit à l'analyse du concret sa véritable dimension dans les liens qui l'unissent réellement à un ensemble. Nous parlions de ce « côté d'ombre » tombant en dehors du champ thématique de toute philosophie lorsqu'elle vise les objectivités qui constituent son thème, et qu'elle tente de penser sous la forme d'une conscience agissante, ou d'une vie indépendante du concept, ou d'un réseau de communications vécues. En passant du côté de la matérialité humaine et des rapports objectifs s'élaborant indépendamment de toute intention consciente, au niveau du besoin, du travail, Marx prend pour thème l'ombre ou l'envers de la pensée philosophique, mais cette thématisation ne conduit pas à une description chaotique : elle a le sens de l'explicitation du caché, d'un caché qui, justement parce qu'il s'explicite, contient en lui-même sa propre raison. Alors que la philosophie hégélienne ne peut découvrir la structure des communications phénoménales qu'en présupposant la vie du concept, une logique indépendante, pour laquelle les phénomènes prennent sens, Marx réduit cette présupposition : c'est au niveau même de l'histoire réelle que les significations se constituent et peuvent être ressaisies, car la *pratique humaine est génératrice de sens*, et la preuve n'en peut être cherchée ailleurs que dans la possibilité donnée à la société actuelle non seulement d'avoir trouvé en elle-même les catégories qui l'éclairent, mais encore de comprendre sa liaison avec les sociétés passées.

On reconnaît ici l'analyse méthodologique développée dans *l'Introduction à une critique de l'économie politique*. Ce texte met en lumière le mouvement par lequel le concret — la pluralité des relations humaines concrètes — trouve seulement dans la catégorie abstraite qui le comprend son achèvement et sa révélation, et

cela en dehors de toute hypostase de la catégorie qui n'existe que sur la base de relations réelles. On pourrait, sans doute, concevoir la catégorie comme le Concept hégélien, qui n'est pas un objet de conscience, ni une simple forme de communication, mais qui comprend à la fois le moment réel et le moment conscience, si la méthode exposée par Marx n'avait pour but d'éliminer précisément la présupposition conceptuelle et de montrer comment les hommes réels parviennent à leur propre compréhension sur la base d'une pratique qui réalise l'abstraction et l'universalité que la pensée découvre comme son produit. Le processus de la pensée abstraite, qui procède en passant du particulier au général, recouvre un processus historique, au sein duquel les relations humaines gagnent en universalité et ne se concrétisent que par les médiations « abstraites », telles que *l'échange, l'argent,* la *valeur,* le *travail,* etc... Ce sont là des catégories où s'exprime la dépendance universelle et objective des hommes, mais qui deviennent aussi des catégories de la connaissance, les formations conscientes permettant de penser dans leur unité des relations apparemment disjointes. Au lieu de s'exclure mutuellement, le concret et l'abstrait se lient donc dans la catégorie économique, qui ne recouvre pas une chose posée existant en soi dans un monde indépendant de l'activité humaine, mais exprime l'essence des *relations humaines qui la constituent :*

« L'indifférence envers un mode déterminé de travail suppose un ensemble très développé de catégories de travail réelles où aucune ne domine plus les autres. C'est ainsi que les abstractions les plus générales ne peuvent naître que dans le développement concret le plus riche où seul un élément est commun au grand nombre et revient à tous. Il cesse alors d'être imaginé

sous une forme particulière. D'autre part, cette abstraction du travail ne peut être que le résultat d'un ensemble concret de travaux. L'indifférence envers un travail déterminé correspond à une forme de société où les individus échangent facilement un travail contre un autre, où la catégorie déterminée du travail est accidentelle, donc indifférente. Ici le travail est devenu, non seulement dans la catégorie, mais en réalité, un moyen créateur de richesse, et a cessé d'être intimement lié à l'individu... Par conséquent l'abstraction la plus simple, que l'économie moderne place en tête, et qui exprime un rapport très ancien et valable pour toutes les formes de la société, ne trouve sa réalisation que dans cette abstraction même, comme catégorie de la société moderne. » (*Critique de l'économie politique*, p. 294).

Si le problème final où se rassemblent les différentes directions indiquées dans la Phénoménologie de Hegel est celui de l'identification du sujet de la réflexion philosophique avec le *nous* de l'histoire, condition du dévoilement dans le *pour nous* actuel de l'arrière-fond qui reste toujours voilé à une conscience perdue dans son expérience, comme son *en soi*, alors Marx résout ce problème en éliminant la présupposition d'une conscience et d'une signification sous-jacente à la totalité du processus. *La communication trans-historique s'accomplit sans recours à un « nous-sujet »*, mais au niveau même du déploiement de l'expérience humaine. Aussi n'est-elle pas commandée par l'autosatisfaction du sujet se repliant sur soi, ni par la notion d'un Savoir absolu faisant apparaître les communications partielles comme autant de « ruses » de la raison, ou de détours pour parvenir à un résultat déjà posé en soi à l'origine. Marx ne pense pas qu'une connaissance, quelqu'objective qu'elle soit, domine la société dans laquelle elle prend naissance du point de vue absolu d'une conscience transcendantale.

Il insiste à plusieurs reprises sur le double caractère de relativité et d'universalité de la connaissance, par la société bourgeoise, de ses propres catégories fondamentales qui lui permettent d'éclairer en même temps les sociétés passées. Mais la société bourgeoise n'a connaissance d'elle-même que si elle refuse d'absolutiser ses propres concepts, si elle les saisit dans leur historicité en se considérant comme production historique : « ...les catégories les plus abstraites, bien que valables (précisément à cause de leur caractère abstrait) pour toutes les époques, sont, dans leur abstraction même, autant le produit de conditions historiques et ne sont pleinement valables que pour et au sein de ces conditions ... La société bourgeoise est l'organisation de production la plus développée et la plus complexe dans l'histoire. Les catégories qui expriment ses conditions, la compréhension de sa structure, lui permettant en même temps de comprendre la structure et les conditions de toutes les formes révolues de la société sur les ruines et les éléments desquelles elle-même s'est édifiée, dont elle continue à traîner certains reliquats, dont certains éléments embryonnaires ont maintenant atteint leur plein développement. L'économie bourgeoise fournit la clef de l'économie dans l'antiquité... mais nullement à la manière des économistes qui effacent toutes les différences historiques et ne voient, dans toutes les formes de la société, que les formes bourgeoises » (*ibid.*, p. 295).

Cette incursion dans un domaine méthodologique qui paraît nous éloigner du problème de la communication nous y ramène en fait, car elle met l'accent sur la possibilité de *constitution d'un monde un et commun parvenant à une compréhension de lui-même au sein de son expérience historique*. Il est vrai que la notion d'une communication interhumaine, entendue comme relation inter-subjective fait place à celle de catégorie historique,

sociale, économique. L'objet de science dans le *Capital*, ce sont la bourgeoisie, le prolétariat entrant en rapport comme des catégories sociales, et non comme des ensembles d'individus liés par leurs projets, communicativement. Mais nous savons que ces catégories ne peuvent être réalisées comme des choses, ou des entités existant en dehors des relations réellement existantes entre les individus sociaux dont elles sont l'essence, à la fois réelle et pensée. Elles sont l'expression abstraite (au sens où l'abstraction n'est pas un doublage arbitraire du réel) des rapports pratiques en dehors desquels toute relation de communication, d'homme à homme, est dépourvue de sens : elles sont ces *rapports mêmes* compris dans leur essence, et non tels qu'ils apparaissent à l'être immédiat.

Par suite, le refus de construire la société sur une totalisation de communications partielles, de prendre pour point de départ le rapport de l'individu à son « socius », loin d'ôter toute signification aux communications, les libère dans leur originalité. L'étude de ces communications, qui se développent sur la base des processus de production, n'a pas fait l'objet, par Marx, d'une investigation systématique : il la propose comme tâche cependant à la fin de *l'Introduction à une critique de l'économie politique*, en affirmant à la fois la correspondance et l'« inégalité » entre les différents domaines de production et de création culturelle auxquelles appartiennent tous les réseaux de communication. A la place d'une dichotomie radicale et de l'idéal d'une solution automatique de tous les problèmes de communication avec la transformation des rapports sociaux actuels, c'est bien plutôt, lorsque nous nous référons au marxisme, cette *ouverture* sur une pluralité de développements possibles que nous avons en vue. Pluralité qui se présente toutefois à nous dans l'unité contradictoire de notre monde, non comme un objet de contemplation, mais

dans la perspective de tâches pratiques. Mais que nous n'ayons pas la possibilité de choisir arbitrairement n'importe quel système de communication et de les considérer tous comme équivalents, que nous soyons de toute façon obligés de partir nécessairement de notre situation définie par les rapports de production dans la société actuelle, de vivre nos rapports avec autrui comme conditionnés essentiellement par eux, cela ne signifie pas que la destination de l'homme soit exclusivement productive au sens économique du terme. Le développement de l'être humain, tel que Marx l'envisage, et de ses rapports avec autrui, ne suppose pas de limitation. Etant donné qu'en dernière analyse les concepts économiques se résolvent en rapports sociaux, c'est moins l'état et l'avancement de la production que celui de ces rapports qui est important pour l'homme. Cette proposition ne nous paraît pas en désaccord avec l'intention profonde du marxisme, à condition que l'on ne fonde pas de nouveau l'interprétation de la relation inter-humaine sur une signification idéale indépendante, qui doublerait les rapports réels. L'importance accordée à la production matérielle n'est pas une réduction de la vie humaine à sa matérialité élémentaire, mais elle indique bien que la vie sociale matérielle n'est pas un *signe* pour une signification d'un autre ordre. Les phénomènes d'échange économique, même s'ils peuvent être comparés analogiquement à ceux du langage, ne constituent pas un *langage* spécial et n'appartiennent pas à l'ordre proprement dit des communications mais à celui des rapports objectifs. Aussi la libération de l'homme ne peut-elle être entendue comme une indépendance radicale à l'égard de ces processus et de leur objectivité. Il ne peut y avoir d'univers interpersonnel totalement transparent, de pénétration et d'explicitation totale de l'homme et de sa communication par un discours.

CHAPITRE VIII

COMMUNICATION ET VERITE

Il nous reste à montrer comment la mise en évidence de la pratique permet de franchir certaines « impasses ontologiques » et de résoudre les « apories du fondement » auxquelles se heurte la thématisation de la communication dans la philosophie contemporaine.

« Impasse » ontologique dans la mesure où les tentatives d'édifier une ontologie de la communication font ressortir des structures elles-mêmes communicatives, que ce soit le langage envisagé comme une unité idéale évoluant indépendamment des hommes et « poursuivant » en quelque sorte « ses fins propres » (E. Benvéniste), que ce soit l'instance définie par une rencontre originaire, ou encore des « lois inconscientes de l'esprit » dépendant d'une fonction communicative agissant pour elle-même. De telles structures aprioriques ne peuvent trouver en elles-mêmes leur complète légitimation. Elles ne peuvent exclure l'exigence d'un fondement sur la base d'une première constitution ni l'exigence de la jonction de l'univers des communications avec un monde objectif commun de coexistence.

Aussi, tant que l'on se maintient dans la perspective des ontologies de la communication, la tentative husserlienne de faire apparaître ces ontologies et ces modes d'être dans le monde comme les constitutions d'une sub-

jectivité transcendantale universellement opérante reste-t-elle valable *dans son intention constituante* : si effectivement le monde, dans son immédiateté vécue, est commandé par des structures de communication, alors rien ne s'oppose à ce qu'il apparaisse comme le *produit d'une subjectivité constituante*. Mais, nous nous heurtons à une difficulté inhérente au fondement transcendantal. Les divers modes de communication ne seront autre chose que *les modes de communication de la subjectivité avec elle-même*, ou encore les modes *d'explicitation d'une subjectivité absolue*. D'où le paradoxe : la communication ne peut recevoir de sens qu'au sein de l'attitude naturelle, tout en exigeant un fondement transcendantal. L'analyse constitutive husserlienne sacrifie alors à la démonstration de la possibilité *a priori* d'une communication des consciences l'étude des voies empiriques de la communication effective. L'affirmation de l'unité du monde, celle d'un « je pense » s'égalant au « nous sujet », établit sans doute la jonction des domaines de l'objectivité et de l'expérience vécue, mais cela dans la présupposition d'une subjectivité une se déployant en intersubjectivité, non dans la prise en considération des rapports réels entre individus agissants. C'est qu'il importe avant tout, dans la perspective transcendantale, que les relations pratiques et communicatives puissent être assumées par la réflexion philosophique. Nous retrouvons, au sein de la réduction, l'exigence de ce *discours parfaitement justifié en lui-même* qui est la caractéristique de la philosophie rationnelle classique.

Contre cette exigence auront alors raison cette fois tous les essais d'« ouverture » de la méthode phénoménologique sur le monde de la vie, qui conduisent à la critique du « nous-sujet » et à l'affirmation de l'impossible thématisation au sein d'un même principe constituant, ou d'un même discours, de l'unité du monde

objectif et de la diversité des relations existentielles. En prenant conscience de cette antinomie, nous sommes amenés à reconnaître que le fondement de la communication — et de la relation authentique à « l'autre » — ne peut être recherché dans la communication elle-même, ni dans une forme d'unité d'ores et déjà communicative, mais en *l'autre que la communication*. C'est là traiter dialectiquement des problèmes d'origine, au lieu de les maintenir dans l'identité d'un fondement qui ne fait que reprendre et traduire sous une autre forme ce dont la constitution est précisément en question.

Or, ce passage nécessaire à l'Autre, à la *Négativité* surgissant à la racine de toute relation et de tous discours positifs, peut être entendu de différentes manières. Et tout d'abord il paraît conduire à la négation pure et simple de la communication. *Soit que* l'on entende par l'altérité fondamentale *l'autre que la subjectivité*, le monde objectif existant en soi, au sens d'une existence positive en dehors de toute activité constituante. C'est là, sans doute, une interprétation possible de la prééminence des catégories objectives de coexistence sur les relations intersubjectives. Mais contre une telle interprétation prévaudra toujours l'objection qu'elle se situe dans une naïveté précritique, puisque l'objectivité du monde ne peut se vérifier que dans des concordances intersubjectives. *Soit que* l'on situe la négativité *à la fois* au cœur de l'objectivité et de la subjectivité constituante. Par là s'engendre la dialectique de l'opposition et de la lutte, telle qu'elle se présente chez Hegel, telle qu'elle se présente aussi chez Sartre, en tant qu'il retient l'essentiel du mouvement originaire de la lutte des consciences. Il ne peut y avoir de « nous-sujet », de commencement de la relation intersubjective dans la communication ni de communion intentionnelle achevée, parce que l'autre se propose à moi dans une relation d'exté-

riorité et d'étrangeté radicale ; étrangeté et extériorité spécifiques, qui me révèlent à moi-même en même temps qu'elles m'arrachent à moi. Cette relation n'est pas « communicative », en elle persiste une tension irréductible.

On ne saurait traiter, dans son sens dialectique profond, la conception « anticommunicative » du fondement comme la description d'un simple état de conscience, celle de l'impossibilité subjective de communiquer, ou comme le privilège d'une attitude existentielle sur une autre. Ce qu'elle dépasse effectivement est l'attitude subjective qui projette en autrui mes propres intentions et fait de lui mon propre reflet. Le pessimisme apparent à l'égard de la possibilité de relations humaines purement positives, se déroulant dans une communication harmonieuse dès le principe, la critique des consciences de communauté qui se développent, par exemple, dans la religion ou l'amour selon une parfaite harmonisation des consciences ou des corps, ne peut être confondu avec une simple attitude contingente à l'égard de la vie. Car la négativité que ce « pessimisme » met en œuvre ne se situe plus au niveau du sentiment négatif : elle introduit un changement d'attitude radicale à l'égard de la question du fondement en ouvrant la voie à l'idée d'une pratique constitutive.

Ce dernier point a besoin maintenant de quelques éclaircissements. Nous ne devons pas entendre la *négativité* comme une négation de toute communication possible : elle reste confrontée avec la persistance d'un monde commun objectif, dont elle fait apparaître l'impossible résolution dans une intersubjectivité positivement communicative. Par elle se trouve libéré un mode de l'objectivité de ce monde, pensée, non plus comme le corrélat d'un « nous-sujet », mais comme le fond à partir duquel les relations humaines, communicatives ou

non, peuvent surgir. Il ne s'agit pas alors de restaurer la naïveté d'un monde objectif existant *en soi* avant les processus d'objectivation qui le livrent à la conscience, mais de saisir que le *sens* impliqué par l'unité d'un monde, sens inhérent à toute action individuelle ou commune, ne saurait se fonder simplement dans des corrélations subjectives ; et que, tout en étant saisissable pour la réflexion comme corrélat d'un sujet, il ne correspond à aucune communauté intuitivement saisissable de « sujets purs ». Le « nous-sujet » n'est qu'une *traduction sur le plan de l'intuition subjective d'une exigence de la réflexion* affrontée à l'unité effective du monde dans lequel les opérations humaines se déroulent. Il est le *concept* de cette unité qu'il faut bien appeler par rapport à lui *objective*. C'est ce qu'a mis d'ailleurs en évidence Husserl lui-même lorsque, dans ses dernières œuvres, il confère à une *pratique* un rôle premier dans la constitution d'une objectivité que l'intersubjectivité réassume en la traduisant sur le plan théorique de la conscience du monde objectif. Mais, par suite du présupposé de la philosophie transcendantale, cette pratique est *réduite* dans la sphère de la conscience ; elle relève d'une science subjective universelle de la subjectivité qui ne peut à aucun moment *accéder à l'autre* qu'elle-même. Il s'ensuit que la critique phénoménologique du nous-sujet dans une thématisation plus radicale de l'altérité et de la négativité d'autrui, s'accompagne d'un ébranlement de la certitude du monde, de toute formation possible d'un monde commun et du divorce des deux domaines entre lesquels Husserl a voulu maintenir une liaison pleine de sens : le monde objectif historiquement constitué et la dialectique des relations interindividuelles.

L'exigence et le non sens du « nous-sujet » sont donc les deux pôles entre lesquels cette notion évolue, une

aporie fondamentale d'une philosophie de la communication. Mais cette contradiction est elle-même féconde ; elle indique la voie pour une conversion de perspectives. En effet, le « nous-sujet » *signifie* plus profondément que le langage de la communication interpersonnelle dans lequel il est traduit et qu'il présuppose. Ce qu'il vise, il le voile en même temps. Car ce qu'il *vise* est ce qui, dans le monde humain auquel nous appartenons, et qui nous domine de sa présence déjà installée, est, pour chaque individu, par-delà ses relations et perspectives singulières, la totalité vivante dont il fait partie, qui lui confère le sens de sujet d'un monde un ; ce qu'il *voile* est que cette totalité, qui est la présence objective, simplement concevable, mais non intuitionnable, de corrélations universelles, ne peut être constituée *a priori* comme une « unité de communication », ni spatialement ni temporellement.

A vouloir maintenir, sous un sujet ou dans une relation intersubjective concrète, la cohérence de ce tout, on en vient à méconnaître que c'est seulement sur le *fondement de cette cohérence* que des sujets individuels peuvent se constituer, s'ignorer ou se reconnaître, s'opposer ou se rejoindre. Sous une apparence de rigueur rationnelle, le « nous-sujet », si l'on tente de l'actualiser dans l'intuition, à tout moment se refuse. Il est le concept vide, le *caput mortuum* de la philosophie. En lui se supprime la tension fondamentale qui caractérise la double présence de l'individu : au monde de son expérience immédiatement vécue et à l'univers dont les significations le pénètrent de toute part, qui l'enveloppe pratiquement de sa puissance *matérielle* et pour lequel cependant il est sujet.

Au contraire, le maintien de cette tension permet de comprendre comment il est possible d'affirmer à la fois l'inexistence d'une communication originaire et d'une

trame intersubjective continue de communication et la permanence d'un monde objectif commun, unissant pratiquement les hommes entre eux. La différence entre la *communauté intersubjective* et *l'unité dialectique* ne peut parfaitement s'exprimer que sur le fondement de la *pratique* humaine, en l'absence de toute présupposition à l'égard d'un esprit sous-jacent ; c'est dans l'opération et à partir d'elle que les significations subjectivement ressaisies se développent. La pratique fait intervenir des hommes réels dans leur double dimension objective et subjective, dans *l'immanence des consciences à l'opération* qui leur fournit un contenu.

Un exemple d'une telle résolution dialectique-pratique est fourni par l'unité historique de « l'action » et des « circonstances », des intentions individuelles et des structures collectives. S'il est vrai, selon la formule célèbre de Marx, que « les hommes font leur histoire, mais la font dans des circonstances qui n'ont pas été choisies par eux », la continuité historique ne peut être assumée par une intersubjectivité constituante, par un « nous » omni-présent. Le « nous » de la réflexion, celui qui ressaisit l'histoire pensée dans la continuité communicative d'un savoir est un « nous » *a posteriori*, l'expression conceptuelle de ce qui s'est pratiquement déroulé dans les structures objectives de l'action : c'est au niveau de celle-ci qu'il faut rechercher la continuité des circonstances, sans préjuger d'une intersubjectivité constituante, dont on ne saurait admettre qu'une fois consciente d'elle-même, elle se dissimule dans des objectivations la rendant inconsciente à soi. Car il y a contradiction insurmontable, pour une philosophie de la subjectivité, à voir se dégrader dans un devenir historique, en des consciences antagonistes ou des situations de conflit, un « nous » qui, ayant le statut de sujet constituant, devrait être en possession parfaite de ses projets.

Tandis que la contradiction est dialectique et non inféconde, qui s'établit entre la pratique et les conditions créées par cette pratique et qui la modifient.

Par là se trouvera mise à sa véritable place et éclairée la différence généralement reconnue entre les structures inconscientes des phénomènes historiques et sociaux et la représentation consciente que les hommes se forment de leur devenir et de la motivation de leur action. Dans les deux cas, il est certes possible de parler d'une unité communicative. Elle est particulièrement visible dans le second, puisqu'il s'agit ici d'une communication consciente au sein d'une tradition, d'une culture, en un mot d'une « mémoire » : c'est par elle que l'historique persiste dans l'actuel, dans la conscience d'une historicité vécue, même si les sources auxquelles se documente cette historicité sont confusément entrevues. C'est ainsi que dans le *18 Brumaire* Marx met en évidence les motivations, les réactivations de figures exemplaires qui commandent ou limitent l'action historique. Le temps de cette communication idéale est, comme le temps mythique, actuel et réversible. Mais il n'appartient pas à l'histoire objective, c'est-à-dire à la logique des circonstances qui ont permis à ces motivations d'apparaître et d'être proprement des motivations d'une action historique. La communication des motivations implique donc la présence des circonstances. On pourra alors se demander : cette présence est-elle elle-même communiquée ? Le mode de transmission qui a conduit à l'avènement de telles circonstances dont la structure est cachée à la conscience des hommes agissants, est-il celui d'une communication, d'une mémoire ?

Questions spécieuses : si l'on peut parler, à propos des structures, non seulement des structures économiques, mais de toutes celles qui constituent les circonstances objectives voilées, d'une unité communicative, ce ne peut

être que par la médiation d'un savoir rétrospectif. Alors, ces structures apparaissent comme le fondement même de l'unité d'une époque, d'une culture, d'une continuité historique, bien qu'elles ne soient elles-mêmes à aucun moment l'objet d'une communication possible. Elles le deviennent seulement dans le *savoir*. Mais alors ce savoir est tout autre chose que la réactivation d'une mémoire, « mémoire » qui se caractériserait bien plutôt par son absence, par un oubli. A moins que l'on ne présuppose, à la manière hégélienne, la permanence d'un *Esprit* se scindant lui-même, s'objectivant, *soit* en circonstances, *soit* en unités communicatives, et se ressaisissant en définitive dans le savoir, au sein duquel il achève le cercle de cette communication avec lui-même, il est impossible de saisir une unité constitutive quelconque ailleurs que dans *l'unité pratique totalisante* des différents modes d'existence humaine.

Ce que nous venons d'indiquer pour l'histoire vaut également en ce qui concerne les diverses « ontologies » de la communication, ou sciences objectives de la subjectivité qui se réfèrent à des « lois inconscientes de l'esprit », à des structures irréductibles aux communications conscientes.

La dichotomie établie entre ces deux niveaux, ou bien ne peut être admise dans une science positive que comme une simple hypothèse, ou bien tend à se résoudre dans une science subjective de la subjectivité sur les contradictions de laquelle il est inutile de revenir. Mais si l'on maintient le sens d'une telle résolution dans l'unité dialectique des circonstances et de l'action, alors, à la notion de « choix » inconscients de structures culturelles ou de systèmes de communication se trouve substituée celle de la constitution inconsciente de rapports pratiques et objectifs sur la base desquels s'établissent les rapports communicatifs. Précisons toutefois le sens de

ce déplacement : nous critiquons essentiellement la prétention d'édifier un mécanisme fonctionnant en quelque sorte de lui-même, ou une légalité idéale qui établirait, indépendamment des relations vécues, sa combinatoire. Nous visons également par là l'idée qu'une intention première de communiquer pourrait créer, purement à partir d'elle-même, des lois régulatrices de communications, idée qui semble impliquée, par exemple, dans la notion non critiquée de *choix* d'un système culturel admise par certains anthropologues (R. Benedict, Lévi-Strauss, etc...).

Mais nous ne saurions évidemment prétendre réduire *a priori* la spécificité des structures et des réseaux de communication qui sont la découverte la plus marquante des sciences humaines contemporaines. Refuser l'autonomie absolue d'une fonction communicative comme celle d'une intention de communication première dont l'idée ne peut être d'ailleurs que suspecte à une science positive — ce n'est pas mettre en doute la régulation des communications existantes. Pas plus que l'affirmation de l'insertion de ces communications dans une pratique ne correspond *ipso facto* à celle d'une réductibilité des structures de communication à des rapports de pure production pour la satisfaction des besoins vitaux ni de simple coexistence. Une telle réduction ne tiendrait aucun compte de l'unité de sens et d'opération caractérisant la pratique humaine, de cette union du subjectif et de l'objectif qu'elle seule rend possible.

Dira-t-on que c'est là une extension illégitime du concept de pratique et qui la rend non signifiante ? Qu'en elle l'opposition d'où nous sommes partis entre le fondement communicatif et le fondement pratique disparaît ? Que dans un tel élargissement le primat de l'économique sur la signification vécue, qui constitue l'idée directrice de l'analyse marxiste, n'a plus de place ?

Mais on sait que cette analyse montre au contraire dans l'objectivation de l'économique un *sens constitué*, dans la valeur économique un *signifiant*, non une chose et qu'en ce domaine l'enchaînement dialectique, par opposition à une causalité mécanique, est inséparable de la couche signifiante. Cl. Lévi-Strauss, par exemple, a rappelé à juste titre que, selon Marx et Engels, dans les sociétés extra ou anté-capitalistes, les liens de consanguinité jouaient un plus grand rôle que les rapports économiques (*Anthropologie structurale*, p. 373). Mais cela ne signifie pas pour autant que l'on puisse isoler ces rapports comme rapports de communication purs, purement *choisis* par ces sociétés dans une intention de communiquer, quoiqu'ils ne puissent simplement dériver de quelque mode ou rapport de production assignables.

L'obscurité de la notion de pratique et les difficultés inhérentes à son usage s'atténuent, nous ne disons pas qu'elles disparaissent totalement, lorsqu'on évite de se limiter aux catégories propres à notre société quand elle essaie de se penser elle-même, et que l'on maintient essentiellement la tension, cette fois authentiquement universelle, entre les modes de l'expérience consciente et les circonstances objectives de l'opération constituant tout milieu humain. En ce sens, l'affirmation du fondement pratique ne correspond à rien d'autre qu'à la reconnaissance de la négativité inhérente à toute opération, selon laquelle la conscience est plongée dans l'Autre qu'elle-même et ne communique avec l'autre, « l'autre conscience », que médiatement.

Il appartiendra seulement à la conscience théorique réflexive de porter à la connaissance les structures ou la logique de cette pratique, et elle le fera nécessairement en un autre langage que celui de la conscience engagée dans son opération. Elle le fera, non pas en communiquant avec cette conscience, mais en la compre-

nant conceptuellement. Dans cette considération, le danger d'une tentation ontologique, c'est-à-dire d'une hypostase des structures de communication peut être évité et, avec lui, la tentation de comprendre toute forme d'unité sur le fondement d'une subjectivité communiquant avec elle-même, ou encore comme l'unification possible des expériences vécues.

Il reste que ce que nous venons de dégager par ces exemples est plutôt la possibilité d'un savoir des couches et des structures de communication par l'intégration d'un *concept* de pratique, que la signification de la pratique pour la communication, ou d'une philosophie de la pratique pour une philosophie de la communication. Or, l'exigence d'une science de l'homme en général qui caractérise spécifiquement notre temps, actualisant non seulement les représentations conscientes, mais des structures inconscientes explicitées par l'interprétation rationaliste, ne peut s'entendre comme exigence d'un « pur savoir » indépendamment de la pratique sociale où elle prend naissance. On a insisté en particulier maintes fois sur le fait que le développement des investigations ethnologiques correspondait à un profond *désir de communication* de notre société, de notre culture, avec d'autres formes d'expériences humaines. Désir se découpant sur les rapports historiques objectifs de la société industrielle capitaliste avec des sociétés autres, et fondé sur ces rapports. Mais, loin que ce désir apparaisse dans une dépendance directe positive à l'égard de l'universalisation de fait des conditions de vie produites par le développement du capitalisme, il s'exprime au contraire en réaction contre lui. Il est l'expression d'une protestation contre un monde d'aliénation où « la qualité des relations humaines a cédé le pas devant le système abstrait des règles, des prescriptions, des contrats et des contraintes ; où les personnes se sont effacés devant les

agents économiques politiques et sociaux » (G. Balandier, *Arguments*, 15, 1959, p. 35). Il est l'expression d'un double mouvement, celui d'une fuite de l'homme devant les conditions de son historicité actuelle — le désir d'échapper à « l'angoisse devant l'histoire » — et celui d'une ouverture vers l'autre qui, selon la belle expression de M. Eliade, « nous révèle le sens caché de nous-mêmes » (*Mythes, rêves et mystères*, p. 96). Ce désir de communication ne serait-il alors que le désir de « communication avec soi » ? Quelle est la part effective de l'autre dans le champ des relations matérielles objectives qui nous rendent possible d'aller vers lui ? Pouvons-nous concilier la fuite devant notre monde avec une appartenance pratique et nécessaire à ses conditions ?

Donnons plus d'ampleur à cette pensée : si notre civilisation s'oriente vers des formes de communication inaccoutumées, c'est qu'elle n'a pas trouvé en celles qu'elle a produites — on peut élargir cela à la totalité de ses produits — cette proximité de l'homme qui aurait pu être le sens immanent de son extension. L'ouverture de notre conscience sur des œuvres (objets, outils, « œuvres d'art »), par exemple, qui, d'une certaine manière nous resteront hermétiques, dont le caractère sacré échappe à l'organisation objective des rapports des hommes avec la nature et des hommes entre eux, ne pourrait se justifier si elle ne correspondait, dans l'ébranlement des certitudes et de la satisfaction routinières, plutôt qu'au simple désir d'expérimenter pour elles-mêmes d'autres régions de la sensibilité humaine, ou qu'à l'intention purement théorique et d'ailleurs énigmatique, de condenser dans une expérience actuelle « la plus large expérience humaine possible », à la recherche de cette plénitude où, dans la sécurité d'une forme, l'« homme » qui toujours se dérobe serait enfin donné.

Il n'y a là rien qui puisse nous étonner. L'abondante documentation rassemblée à l'heure actuelle par l'ethnologie, dans laquelle l'homme contemporain se plonge avec une sorte d'avidité, frappe au contraire par le sentiment d'étrange familiarité qu'elle suscite en nous. C'est que l'invocation des dieux n'est pas l'apanage des peuples primitifs ou lointains dans l'espace et dans le temps : nous vivons constamment parmi des puissances invisibles mais réelles qu'il nous faut conjurer. C'est à travers elles que notre entourage humain se bâtit. Le geste, la parole, l'art, l'argent, ne deviennent instruments de communication entre les hommes qu'en passant par une première relation, sinon avec le divin, du moins avec le magique. Nous savons que le langage apparemment naturel de notre désir, orienté au premier abord directement vers l'autre, se dissimule sous des masques aux symboles aussi variés que les tatouages dont les volutes ornent les faces océaniennes. Et il fait signe à l'autre d'aussi loin, des profondeurs dont le secret nous échappe, il invoque des présences qu'il a pour fonction de rendre favorables.

Que les porteurs habituels de signification, les mots, les signes plastiques, musicaux, s'appauvrissent jusqu'à n'avoir d'autre contenu que celui d'une communication trop immédiate, trop évidente, et ils sont remplacés par d'autres signes, plus propres à l'invocation. La fonction propre d'un art qui, dans son hermétisme, a pour rôle d'assurer la communication avec le sacré nous attire, même si nous échappe le sens précis de cette communication. Quelque perdu que soit le code, il ne laisse pas de régner, en son absence même, sur la face sensible du symbole; et, sur la base de celui-ci, des codes nouveaux tendent à s'édifier. Paul Klee a admirablement exprimé dans toute une partie de son œuvre cette sorte de symbolique à l'état libre, incantatoire, dépourvue de table de

référence, empruntée aux signes morts des anciennes cultures, qui, sans communiquer un message, regarde vers le mystère des choses et éveille des résonances sans objet.

La communication que le monde actuel, dans une insurmontable contradiction, à la fois prodigue et refuse sous sa forme pleinement suffisante, c'est là que nous croyons la découvrir. Cette présence cherchée est-elle encore autre chose que le reflet de nous-mêmes, ou plutôt la marque de l'absence de l'autre pour nous ? Comment être sûr de le trouver, si nous ne savons encore, selon cette voie, ce que nous cherchons ? Passion fermée sur elle-même, bien qu'ayant le sens du *désir de l'autre*, la passion de communication, lorsqu'elle prend la forme de l'attirance de l'exotique, de l'archaïque, du « sauvage », ne peut faire qu'elle ne porte en dernière analyse la signification d'une fuite de l'homme devant lui-même et devant les exigences pratiques de ce monde, devant les exigences pratiques de l'autre.

A partir de ces remarques, d'autres orientations plus positives peuvent se dessiner. Si l'ouverture sur d'autres cultures signifie l'abandon d'un certain dogmatisme qui nous pousse à valoriser absolument notre comportement culturel, à prendre pour la « nature humaine », nos habitudes sociales, à élargir en un mot notre connaissance de l'homme, elle prend alors le sens d'une communication féconde. Ce ne serait encore pourtant que la prise de conscience d'un mouvement uniformément présent dans l'histoire, selon lequel tout peuple a été capable d'adopter la culture ou des traits de culture d'un autre, constituant ainsi son héritage culturel — cette conception « éclairée » de la culture, exprimée déjà par Kant dans la *Critique du Jugement* : « Ceci en effet, quelle que soit la capacité et le degré de génie naturel de l'homme, révèle pourtant un individu d'esprit élargi, s'il sait s'élever au-dessus des conditions particulières

subjectives du jugement, où tant d'autres se trouvent cramponnés, et réfléchir sur son propre jugement en se plaçant du point de vue général — qu'il ne peut déterminer qu'en se plaçant du point de vue d'autrui » (§ 40).

Mais la conception kantienne est dominée par un universalisme rationnel qui est au contraire, dans le monde contemporain, battu en brèche. Car les produits de la raison, les connaissances objectives, les techniques modernes, créent un « tissu commun » (Balandier) derrière lequel les particularités culturelles ne se font que plus lointaines et inaccessibles, et en dehors duquel nous soupçonnons cependant que se meuvent les valeurs essentielles de la vie. Le problème sera alors de savoir comment accéder à celles-ci, s'il est possible pour nous d'assumer des expériences multiples, si, par-delà les *produits* que nous livrent d'autres civilisations nous pouvons découvrir des sources spirituelles plus profondes ; si entre elles et nous, il existe des possibilités authentiques d'échange. Sur ce plan, l'exigence de communication prend un tout autre sens et elle apparaîtra d'autant mieux satisfaite que nous nous détacherons davantage des circonstances historiques et pratiques de notre action. Que l'on envisage, dans un acte de connaissance, de saisir d'une manière globale refusée à la sphère de notre expérience propre, la structure d'une société différente, ou que l'on découvre, dans les profondeurs irrationnelles de l'inconscient, la possibilité d'activer des mythes apparemment étrangers, dans ces différents cas, la communication authentique semble ne pouvoir être obtenue que par un détachement à l'égard du monde actuel et de l'aliénation vécue qu'il nous impose.

Mais nous reposons la question : quel que soit l'enrichissement subjectif que nous procurent ces recherches, ne s'épuisent-elles pas dans la quête d'un « impossible contact » avec leur objet ? Paradoxalement peut-être,

paradoxe facile à comprendre, ne rendent-elles pas illusoire cette communication qui ne pourrait avoir lieu que dans la contemporanéité des actions et l'identité des fins ?

Dans la préface du beau livre de M. Leiris, *l'Afrique fantôme*, nous trouvons la critique la plus pertinente du désir de communication entretenu au sein du savoir occidental et nous lui empruntons les lignes suivantes :

« J'entendais rompre avec les habitudes intellectuelles qui avaient été miennes jusqu'alors et, au contact d'hommes d'autres cultures que moi et d'autre race, abattre les cloisons entre lesquelles j'étouffais et élargir jusqu'à une mesure vraiment humaine mon horizon. Ainsi conçue l'ethnographie ne pouvait que me décevoir : une science humaine reste une science et l'observation détachée ne saurait, à elle seule, amener le *contact* » (p. 8).

Contact qui ne saurait non plus être fourni par l'intention de communiquer, qui vise à immobiliser dans leurs particularités les attitudes culturelles :

« Il n'y a pas d'ethnographie ni d'exotisme qui tiennent devant la gravité des questions posées sur le plan social, par l'aménagement du monde moderne... si le contact entre des hommes nés sous des climats très différents n'est pas un mythe, c'est dans l'exacte mesure où il peut se réaliser par le travail en commun contre ceux qui, dans la société capitaliste de notre 20e siècle, sont les représentants de l'ancien esclavagisme. »

Aussi M. Leiris oppose-t-il au « fallacieux essai de se faire *autre* en effectuant une plongée, d'ailleurs toute symbolique, dans une mentalité primitive dont j'éprouvais la nostalgie », essai ne pouvant conduire qu'à « une communion purement formelle » — puisqu'il reste de toute façon étranger à ce avec quoi il communie — une « communauté d'action ». Celle-ci étant définie

comme « solidarité effective avec des hommes qui ont une claire conscience de ce qu'il y a d'inacceptable dans leur situation ».

La limite de la communication est, comme on le voit dans ce cas précis et exemplaire, nettement fixée par le *rapport pratique* de deux sociétés, de la société capitaliste et de la société colonisée qu'elle exploite. En même temps, cette limite indique en quel sens une communication est possible. Puisque c'est *la société capitaliste qui produit la limite* à la fois hors d'elle et en elle « il n'y a de barrière qu'entre oppresseurs et opprimés ». La « communication » implique alors le double mouvement de solidarité et d'intériorisation qui se traduit dans la pratique de la lutte révolutionnaire.

La proposition selon laquelle la tâche de notre temps serait de retrouver ou de sauvegarder, par-delà les rapports techniques et pratiques, l'originalité des groupes sociaux, ne peut donc être maintenue comme telle ; car cette tâche ne peut à aucun moment faire abstraction de la relation pratique fondamentale qui détermine les contacts entre la civilisation industrielle et les autres cultures, et qui n'est pas seulement marquée par le plus ou moins haut degré d'avancement *technique* du rapport de l'homme à la nature, mais par la relation colonialiste ou impérialiste :

« Le mal majeur n'est pas en soi le contact avec notre civilisation industrielle, amenant la déchéance des civilisations moins armées techniquement, mais ce contact en tant qu'il prend la forme de la colonisation par quoi des peuples entiers se trouvent aliénés à eux-mêmes. » (*Ibid.*, p. 9).

Cependant, quel que soit leur bien fondé, ces remarques ne semblent pas répondre totalement au problème posé. Elles ont une signification critique plus encore

qu'une signification constructive ; elles se relient aux analyses qui, s'agissant du fonctionnement de la société capitaliste en général, mettent à juste titre l'accent sur la « limite des relations industrielles » qu'aucun effort de communication ou d'établissement de « relations humaines » sur le plan psychologique ne peut transgresser. Tant qu'il n'est pas établi que, dans le monde capitaliste dans son ensemble, il y ait une condition uniforme et universalisable des opprimés, ou du moins qu'il y ait entre eux une entente pratique consciente, il faut bien reconnaître que des problèmes spécifiques de communication peuvent rester posés pour une société « industrielle » envisagée dans sa généralité, et que celle-ci peut apparaître à d'autres formes de société et réciproquement, comme une unité « communicative ». Le danger inhérent à une philosophie de la pratique (ou à une pratique consciente révolutionnaire) est de transposer dogmatiquement ses propres projets à des sociétés auxquelles elle est effectivement liée, mais avec lesquelles elle ne communique pas, au sens propre de ce mot.

Il y aurait donc une tentation de dogmatisme au fond d'un recours à la pratique, ainsi exclusivement entendue comme fondement nécessaire de la communication. Tentation liée d'abord aux buts pratiques que se proposent les couches révolutionnaires d'une société capitaliste, liée plus généralement à une culture qui, parce qu'elle peut envisager d'orienter consciemment son action, se comprend elle-même comme la fin d'un certain développement, conçoit un unique sens d'un progrès historique. Et ce sens doit emprunter nécessairement les catégories qu'elle a utilisées pour se penser (1). Or, cette tentation semble particulièrement forte dans le

(1) Nous précisons que ces pages ont été écrites en 1959.

marxisme, puisqu'il voit dans l'histoire de la dissolution de la société capitaliste et dans l'avènement de la société sans classe le lieu du passage de l'aliénation à la liberté humaine.

Il semble alors aller de soi que la suppression de la société capitaliste, partout où elle est présente, s'accompagne de l'uniformisation et de l'universalisation des communications vécues. Parce que la pratique économique ne se développe universellement que dans une forme de société, l'aliénation de cette société est l'aliénation de l'ensemble des sociétés, et sa libération la libération de toutes. Etant posé que la société capitaliste en tant qu'elle est la dernière production historique se substitue à toutes les autres, d'autres formes de civilisation ne seraient que des « moments à dépasser » des relations humaines. Il ne pourrait être question de les conserver ni de les pénétrer dans une communication authentique, mais de les dissoudre plutôt dans la seule unité de progrès existante.

Ainsi un passage subreptice s'opère de l'universalisation de fait des rapports sociaux objectifs développés par la société industrielle moderne et de la dialectique inhérente à ces rapports sociaux, à une universalisation postulée dans le domaine des communications humaines telles que peut les définir une culture. L'uniformité d'une pratique sociale et économique qui rend manifeste l'appartenance objective de tous les hommes à *l'unité d'un monde* est projetée dans *l'uniformité* d'une même réalisation de l'homme.

On ne négligera pas, assurément, l'importance d'une telle tendance dogmatique ni le danger qu'elle représente : au sein de la doctrine marxiste, elle a contribué à immobiliser l'idée d'une « vérité » de l'homme, liée à un schéma social et culturel déterminé, à substituer à une connaissance enrichie par l'ouverture sur d'autres expériences un idéal d'action identifié à la seule fin pos-

sible de l'humanité. Le fondement pratique de la communication ne signifierait alors rien d'autre que la *possibilité de diffusion d'une idéologie*. Diffusion plutôt que communication, en tant que ce dernier terme, même envisagé dans un sens restreint, implique toujours un échange qui est, en ce cas, exclu. A l'écart de toute communication effective, la pratique entendue comme un *devoir être* uniforme recouvrirait une ontologie d'autant plus injustifiable qu'elle est inavouée.

Mais nous ne pouvons admettre de telles conséquences et cela en raison même du principe d'expérience énoncé par Marx, selon lequel l'universalisation de fait, l'unité pratique du monde humain établie par le capitalisme moderne, marque l'avènement d'une transformation de *tous les problèmes ontologiques que l'homme se pose en problèmes empiriques auxquels il est possible de donner une solution historique*. S'il est vrai que « dans cette conception des choses, telles qu'elles sont et comme elles arrivent réellement, tout problème philosophique profond se résout tout simplement en un fait empirique » (*L'Idéologie allemande*, o. c., II, p. 16), alors l'ouverture sur des expériences humaines multiples s'ensuit nécessairement, commandée, non sans doute par une volonté d'évasion hors de ce monde et de son unité, qui n'est pas une unité intersubjective, mais par l'unité pratique dont la communication devient la face subjective. Nous ne pouvons agir et avoir accès aux autres que sur la base du monde objectif, et en étant objectivement compris dans ce monde, mais c'est justement sur cette base que *l'autre* apparaît comme tel, non comme un prolongement de nous-mêmes, mais en tant qu'autre, qui a développé pour lui-même sa propre expérience. Alors une communication authentique prend un sens, car elle ne présuppose aucune réduction à l'identique, bien que ne pouvant se réaliser que dans un monde commun.

Dans le cadre seulement de cette communication, des buts pratiques communs peuvent se définir, indépendamment de toute affirmation *a priori* de l'unité des esprits, de toute religion ou de toute mystique.

Revenons encore, par une autre voie, sur les difficultés précédemment signalées auxquelles se heurte, dans sa compréhension de la communication, une philosophie de la pratique. Si elle semble incapable de répondre aux exigences d'une authentique expérience de communication, soit qu'elle nie la validité de toute communication, soit qu'elle dissolve la communication dans un devenir dogmatiquement anticipé, la contradiction interne sur laquelle repose cette incapacité a besoin d'être constamment élucidée. Contradiction entre l'exigence de conserver l'unité d'un sens et d'assumer la totalité d'une expérience humaine élargie. Nous trouvons à ce point la résurgence d'un vice inhérent à toute dialectique, particulièrement sensible dans la dialectique hégélienne, que la pratique devrait abolir mais qu'elle rencontre de nouveau sur son chemin. D'où les critiques justifiées contre cette subordination des expériences à une téléologie et, si l'on se place du point de vue des structures, contre la « massivité » des concepts dialectiques utilisés, contre la substitution au réel de « sublimations ».

De fait, le danger majeur, dans tous les cas où la communication est en jeu, nous paraît être la persistance ou la résurgence d'une certaine tentation d'hégélianisme. Or, l'élucidation progressive dans les « sciences de la communication », des structures de communication, de ces réseaux par lesquels se transmettent les messages, ne laisse pas intacte l'idée dialectique d'une communication transhistorique s'effectuant selon la téléologie immanente du Concept. A une logique rigoureuse, synthétisée rétrospectivement dans la pensée du philosophe qui réfléchit et résume en lui-même, *dans sa propre cul-*

ture, un mouvement auquel il confère l'unité d'un sens, se substituera, dans l'examen détaillé des différents cas et modes de communication, l'idée d'une liberté à l'égard de la prédétermination du sens. La diffusion d'une pensée, les rapports entre différentes cultures dépendant des moyens de communication mis en œuvre, et ces moyens eux-mêmes ouvrant la voie à de nouvelles connaissances, font éclater le cadre dans lequel le Concept les rassemble. On ne peut plus alors parler de « moment » et de moment « dépassable », de simple signification dans le concept. Aussi le « passage » d'une forme ou « figure de l'esprit » à une autre reste-t-il une opération non explicitée, parce que lui fait défaut l'analyse de ce cheminement réel par lequel une génération s'insère dans une autre, une culture agit sur une autre ou lui emprunte, une pensée se perd ou au contraire est réactivée. L'analyse de ce cheminement ne permet plus de maintenir telle quelle la « figure », ni dans son immobilité, ni dans sa structure de « figure » proprement dite. Les « figures » du monde grec, ou du monde chrétien, ou de l'Orient, etc..., telles que les entend Hegel, et telles qu'elles se révèlent à la connaissance, en offrent des exemples. De même que le « moment » en tant qu'unité de communication des esprits est modifié par l'élucidation toujours plus précise des messages qu'il nous a consciemment ou inconsciemment transmis, de même en est-il du « passage », par l'élucidation du mode effectif de communication. Le marxisme, en tant que *matérialisme historique* thématise sans doute le champ laissé inexploré par la dialectique hégélienne et unifié seulement par la logique interne du concept. Le « passage » intérieur à l'esprit s'extériorise dans la connaissance de la transformation des modes de production et des rapports sociaux. Toutefois cette massivité de la pratique voile alors la spécificité des unités commu-

nicatives, et l'importance des voies de communication qui interviennent dans de tels changements.

Si l'on entend le terme de communication dans un sens plus subjectif, qui l'identifie à « voies intersubjectives de communications » (persuasion, influence humaine, action transformatrice et imprévisible du dialogue, etc...), la dialectique hégélienne conceptuelle, au même titre que la dialectique matérialiste et peut-être davantage, en tant qu'elle prend explicitement pour thème l'ensemble du domaine spirituel, méconnaît également un phénomène essentiel, auquel s'attacheront au contraire presque exclusivement les philosophies contemporaines de la communication et les recherches empiriques actuelles. Ces phénomènes ne prennent place, en effet, dans la dialectique, que d'une façon limitée et parfaitement définie, en qualité de figure subjective et provisoire, n'ayant sur le ressort caché de cette dialectique immanente aucune action réelle. C'est ainsi que la *Phénoménologie de l'Esprit* définit un univers de « pure » communication, « d'intellection », comme un moment particulier de la certitude, ne possédant pas en lui-même la vérité, ni même la vérité de son sens propre.

Nous ne saurions, il est vrai, pas plus qu'à propos de la dialectique marxiste, étendre la portée d'une critique, sur ce point, au-delà de certaines limites. Le caractère nouveau de la dialectique hégélienne, qui conduit au dépassement de la certitude subjective dans une philosophie prenant comme thème le passage de la certitude à la vérité, est précisément de refuser une valeur absolue aux formes pures de la communication, à la possibilité de fonder un monde sur la communauté des consciences et des volontés. Mais la critique de ces formes et de leur sens pour la vérité de l'être de l'homme conduit, au sein de la dialectique, à l'excès d'une dévalorisation radicale de la communication ainsi entendue.

Le rapport interhumain effectivement vécu n'est qu'un jeu ou une « ruse » de la raison ; la signification engagée dans un dialogue semble ne pouvoir opérer qu'en tant qu'elle est portée par une autre signification qui la double. N'y a-t-il pas là, pour reprendre une expression de Sartre, une « sursignification » — ou si l'on préfère employer un terme classique, un panlogisme ? L'exposé hégélien de l'expression et de la communication de l'individualité dans son opération se trouve par là privé de ses riches implications concrètes. Car le supplément de sens ajouté à l'œuvre la détache des conditions de sa création dans la subjectivité et de sa communication effective, conséquence particulièrement sensible dans la constitution de systèmes indépendants, de l'art, de la philosophie, etc...

Sans doute, la prise en considération de la pratique des relations humaines et de la création évite-t-elle les dangers de la sursignification conceptuelle. Elle les retrouve cependant sur différents plans : en tant qu'elle méconnaît l'insertion des communications intersubjectives au sein de l'unité dialectique ; en tant qu'elle constitue elle aussi une logique objective formée par des catégories globales ou « massives », qu'une tendance invincible conduit à interpréter comme des unités de communication indépendamment de tout contrôle expérimental ; en tant que, au nom d'un idéal pratique portant en lui-même toute signification, elle néglige les communications existantes et les déréalise.

Tout en conservant le thème directeur d'une pratique humaine constitutive de communication et de sens, il sera donc nécessaire de porter plus précisément cette pratique au niveau de l'expérience vécue, là où elle ne peut plus seulement signifier un travail producteur de biens, mais concerne toute forme d'action et en particulier l'action dirigée vers autrui. La différence entre

une conception « communicative » et une conception pratique subsiste, dans la mesure où l'action ne repose pas sur une communication première, où l'autre est, en elle, un pôle de négativité et de positivité possible.

Un exemple intéressant d'une conception pratique de la communication prise en un sens large est offert par l'œuvre de L. Moreno, du moins par certaines idées directrices de cette œuvre si on la comprend comme un essai sur la dynamique spontanée des groupes. Au principe d'une science, qui se veut « science de l'action », se trouve l'idée d'une connaissance et d'une transformation expérimentale des rapports humains. Le rapport du « toi » et du « moi », qui est le point de départ de l'expérience sociale, ne peut se comprendre autrement que comme un rapport dynamique, réciproquement créateur, et non comme celui de spectateur à objet. La science de la communication n'a pas besoin d'une connaissance préliminaire de la nature humaine, des organisations d'ensemble, classes, etc., mais doit se documenter aux expériences fournies par la *libération de la spontanéité* des individus. La transformation est alors contemporaine de la connaissance. A la recherche théorique d'un fondement de la communication dans l'inconscient, comme le fait la psychanalyse, est opposée l'efficience d'une co-action, d'une actualisation créative dans un drame vécu. A l'idée qu'un changement dans les communications doit provenir d'un changement dans l'individu, pouvant être lui-même provoqué par une idéologie ou une transformation sociale, est opposée celle d'une réorganisation des groupes tenant compte uniquement de l'équilibre des relations interindividuelles. Or, les méthodes utilisées jusqu'ici dans l'intention de rationaliser les rapports entre les individus ont été des méthodes de sublimation : le christianisme, Marx, Freud, imposent à des degrés divers une transformation de la nature humaine

à partir d'un certain concept de l'homme. La conception de Moreno se rattacherait davantage à celle de Charles Fourier, puisque celui-ci envisage un univers harmonieux de communication, sans rien sacrifier de la nature humaine, mais en permettant aux passions de s'exercer socialement et en jouant sur l'harmonisation des passions complémentaires. Mais alors que, chez Fourier, l'étude des communications repose sur une analyse sinon naïve, du moins souvent arbitraire et statique, il s'agit pour une science moderne de l'action de s'installer au cœur même des relations, inséparables du psychisme individuel. Alors que la construction de Fourier reste dans le domaine de l'utopie, la méthode devra trouver son application directe et la plus valable dans une thérapeutique non répressive, le psychodrame qui, permettant à l'individu d'assumer symboliquement d'autres *rôles* que le sien, ceux des personnages où il s'est investi, le conduit à une résolution des conflits qui l'opposent à son groupe. Par-delà une thérapeutique on concevra même une véritable « planification » de la société du point de vue des attractions ou répulsions interindividuelles, susceptibles de mesure, et laissées dans le développement social naturel à l'état anarchique. Ce serait alors « une révolution totale à petite échelle » des communications humaines (1).

Mais un tel projet, quelque rationnel et souhaitable qu'il soit dans son principe, risque lui aussi de verser dans l'utopie : c'est là la partie la plus critiquée de la doctrine de Moreno, bien qu'étant apparemment la plus

---

(1) Depuis 1959, nous avons modifié radicalement notre interprétation de l'œuvre de Fourier et de son importance historique, ainsi que notre appréciation de la sociométrie de Moreno, tout en restant attaché aux valeurs de **spontanéité** et de **créativité** exprimées ici.

séduisante. Le champ restreint de l'investigation « sociométrique », lorsqu'elle veut être une expérimentation authentique, limite sa portée et lui interdit une résolution du social en une somme d'interactions affectives. Il reste qu'en mettant l'accent sur une indépendance relative du domaine des communications et en l'étudiant, non pas dans sa structure générale, mais dans sa pratique au niveau même de l'individu, la sociométrie complète une lacune d'une dialectique purement globale. En situant les relations dans la perspective d'une *créativité*, elle évite les impasses d'une ontologie, de même que celles d'une recherche contemplative de pur contact.

D'une manière plus générale, la confrontation plus précise avec une expérience libérée de toute idéologie, indépendamment d'une volonté *a priori* de sublimation, permet d'asseoir la pratique des rapports humains sur des bases plus concrètes. Elle interdit tout au moins, en ce qui concerne une définition de ces « rapports rationnels et transparents des hommes entre eux », qui commande la téléologie marxiste, tout dogmatisme. Il en va de même des multiples investigations empiriques qui nous amènent à réviser notre conception de la nature de l'homme, de son équilibre, de l'harmonie des relations humaines au niveau interindividuel. La notion de *normalité* et *d'anormalité* dans le comportement affectif et sexuel, définie encore par la psychanalyse d'une manière idéologique, au nom de certaines normes de notre culture, peut être profondément modifiée, soit par une connaissance plus précise des comportements effectifs dans notre société elle-même, indépendamment de ces structures objectives globales que sont les classes sociales ou les superstructures morales, comme l'a montré l'enquête, malheureusement sans prolongements de A.C. Kinsey — soit par une ouverture sur des sociétés dont le niveau d'équilibre culturel impliquerait, par rapport à

notre conception des rapports humains, des comportements « anormaux » (en particulier, Verrier Elwin, *Maisons de jeunes chez les Muria*).

C'est alors, dans une confrontation d'expériences humaines, que la notion d'une résolution empirique et historique des problèmes de communication pourra prendre son sens plein, que le tragique de certaines situations humaines pourra apparaître, non comme un *tragique d'essence*, une incommunicabilité ontologique, mais comme conditionné par des faits et circonstances purement empiriques. Déjà *l'élargissement de l'esprit* au 18e siècle avait orienté notre culture dans cette voie, rendue rapidement impraticable par le retour du dogmatisme et par la récupération de l'audace philosophique dans une certaine dialectique du sens de l'histoire étendue à tous les domaines de la vie. Mais un développement de la connaissance nous mène aujourd'hui à un universalisme mieux compris. Nous pouvons concevoir, au sein de l'organisation d'un monde, des expériences qui n'indiquent aucun pas « en arrière » et dont certaines nous offrent au contraire, sur le plan des relations interindividuelles, des modèles plus cohérents et mieux adaptés à un développement de la spontanéité humaine que le nôtre. Une pratique ne peut plus s'entendre en dehors d'une communication avec ces expériences, en dehors d'échanges conscients et d'efforts de synthèses. Le désir de communication n'a pas le sens fantasmatique de la nostalgie d'un autre monde, d'un retour au relatif s'il s'inscrit dans un effort d'élucidation théorique et de réalisation pratique ; les sciences de la communication deviennent alors partie intégrante d'une « science de la pratique » :

« Il faut, dans les divers centres de pensée, l'apparition de ce nouvel humanisme qui permettra aux civilisations

et aux cultures d'être en rapport fécond, les exclusives et les orgueils ayant disparu. Pour la première fois dans l'histoire de l'espèce, des expériences humaines variées parce que divergentes depuis un lointain passé, sont totalement confrontées les unes avec les autres. C'est de leur affrontement, puis de leurs adaptations mutuelles aux problèmes de ce temps que doit surgir l'humanisme neuf qui les rendra compréhensibles les unes aux autres et fera apparaître des valeurs moins particulières » (G. Balandier, *loc. cit.*, p. 35).

Sur le problème : « Comment reconstruire les civilisations ? » se greffe celui-ci : « Comment les rendre communiquantes ? ». Que l'on comprenne bien ce renversement d'attitude et sa formulation. Cela signifierait-il que la communication, que ce soit celle des individus entre eux, ou celle des civilisations entre elles, porte avec elle toute la *vérité* ? Celle-ci peut-elle être comprise comme une simple *sommation* d'expériences, ou jaillir d'une réciprocité des actions et des échanges, en admettant même qu'une telle réciprocité soit possible ? Au sein de la communication prise comme fin unique et opération totalement constituante, on risque de découvrir un perpétuel jeu de miroir, chacun étant renvoyé à l'autre, ne trouvant dans l'image qu'il se fait de l'autre que son propre reflet. A cette objection élevée au nom de la *vérité* une philosophie qui entend situer la communication sur le plan empirique de la pratique, en dehors de toute ontologie, ne peut échapper. Et elle la contourne plutôt qu'elle ne la domine, lorsque, évitant les embûches d'une communication contemplative, elle affirme que la vérité de la communication se trouve dans un co-agir. Comment se rendre compte si ce que l'on entend alors sous le nom de vérité n'est pas plutôt soumission à n'importe quel pragmatisme ? Nous savons que la communauté d'action a ses mythes, aussi tenaces que

ceux de la communion spirituelle. Devant cette perte de sens qui paraît liée à une recherche passionnée de la communication, l'attitude « anti-communicative » d'une philosophie de la pratique comme nous la trouvons dans la formulation positive de la pensée marxiste reprend ses droits. Elle a l'avantage de référer tout au moins le sens et la vérité de l'action à une transformation du monde et à celle des rapports humains dans l'immanence de l'histoire. A la tentation pluraliste, elle oppose l'exigence d'une unité. Nous venons de voir pourtant que cette unité et cette vérité conduisent à un non-sens si elles ne sont confirmées par une communication. Il y a donc là une dernière difficulté, une antinomie que nous ne pouvons passer sous silence.

Si l'analyse marxiste soumet le champ large des communications humaines à une restriction inacceptable dans sa littéralité, en tant qu'elle s'applique strictement à la société industrielle moderne, mais paraît ignorer d'autres formes, elle met cependant en évidence le fait que c'est *à partir de notre condition seule* que les impossibilités apparentes de communication peuvent être résolues. En ce sens, elle nous apprend à dominer le tragique de l'incommunicabilité, soit dans les relations entre peuples ou cultures, soit dans les relations interindividuelles, par une référence constante à la totalité de l'expérience — non limitée aux techniques — dans laquelle ces relations se constituent. Et dans ce cas, la communicabilité des expériences est garante de leur vérité. En entrant dans la texture dialectique de la communication, nous abandonnons donc le schéma unilinéaire qu'une conception abusivement réductive peut assigner à celle-ci. Les conditions de la communicabilité sont celles de la rencontre d'une vérité et cette vérité ne peut être séparée d'une pratique au sens large, d'une

opération qui ne prend pas d'abord la communication pour fin, mais la constitue.

Qu'il nous soit permis ici d'emprunter le langage, au plan de la *vérité* éclairant et utilisable, de l'ontologie (heideggerienne). S'il faut entendre, au sens ontologique, par « *ouverture* » *sur l'Etre* le sens immanent de cette dialectique, nous ne saurions toutefois soutenir que cette vérité ne se confirme pas finalement dans une communication, c'est-à-dire dans son sens « pour un public » et généralement pour l'homme à la formation duquel elle contribue. Une autre conscience naît de part et d'autre dans l'opération, celle-ci étant le pivot qui maintient le cercle de « l'étant » dans une présence que l'on pourra bien appeler, si l'on veut, présence de l'être, mais à condition que l'on admette que le sens de l'être n'est autre que la dialectique des tensions au sein de « l'étant ».

Ce sont encore ces tensions qui se manifestent en d'autres domaines, où une conception purement positive de la communication ne pourrait être maintenue et serait sans vérité, mais où la vérité de la communication se dégage d'un jeu d'oppositions et d'opérations. L'autre, le « tu », qui n'est pas la fin intentionnelle du « Je », le lieu d'une satisfaction illusoire et vide, confirme la vérité de l'opération ou même la fait surgir. On se rend compte de cette dialectique lorsque l'on étudie les *limites de la compréhension* interindividuelle ; elles ne peuvent être rejetées dans un tragique de la non communication absolue, mais font partie du déroulement de cette compréhenison. A un certain niveau, la compréhension proprement dite doit s'abolir pour permettre à la communication de s'instaurer. S'efforcer de comprendre l'autre, prendre cet effort uniquement comme fin, c'est en effet, en un certain sens, refuser de communiquer, c'est-à-dire d'atteindre le plan créateur où le contact

d'autrui est fécond, et contraint tout individu à sortir de lui-même, à atteindre une vérité qui n'existe nulle part ailleurs que dans cet acte. La dialectique des rapports amoureux, celle de l'éducation, se fondent sur une certaine attitude d'incompréhension délibérée, chacun ne pouvant apporter à l'autre qu'en étant d'abord lui-même.

Aussi, toute idée d'un développement harmonieux purement positif apparaît-elle non seulement comme utopique, mais comme inexacte dans son principe, car elle méconnaît l'essence de ces rapports dans lesquels la *différence* intervient sous forme de *contradiction*. Un des moments de la vérité de la communication est encore de reconnaître le point où la contradiction s'articule : c'est ce que fait Hegel dans la dialectique de la domination et de la servitude, dialectique du passage de certitudes partielles à une vérité, c'est ce que Marx a, pour notre temps, fixé dans les cadres généraux des rapports de classes dans la société capitaliste. Dans les deux cas, si l'antagonisme de départ peut se dépasser en communication, nous ne devons pas perdre de vue que ce dépassement n'implique en rien celui de la *structure de contradiction* dans laquelle la communication puise son être et son sens.

Ainsi, tout le sens efficace déposé dans le désir d'une « ouverture » sur une autre région que celle de l'uniformité de l'étant, semble bien s'épuiser lorsqu'on envisage la texture interne de cet « étant » au lieu de la rejeter dans une définition globale. La « différence ontologique », la « vérité de l'être », ne sont nulle part ailleurs que dans les contradictions de l'« étant » et dans leur résolution pratique.

Pour en revenir au philosophe, qui fait lui-même partie de l'étant, peut-il faire abstraction des voies, non seulement par lesquelles il transmet son message, mais de celles par où il peut entrer en contact avec l'étant

« dans sa totalité » et parler de lui ou en son nom ? Quelle est la communication du philosophe avec les vérités qu'il énonce et avec son temps ? Les philosophes « classiques » ont admis qu'ils pouvaient être en contact avec une vérité existant en soi et que le seul problème de communication sur ce point était celui de la révélation de cette vérité, problème résolu par l'affirmation de l'universelle raison humaine. Par suite, on pouvait concevoir une intervention directe du philosophe dans la société, sous la forme d'une action politique. Or, cette fonction s'est révélée de plus en plus difficile à soutenir, elle est entrée en contradiction avec la limitation du philosophe. En même temps et contradictoirement, l'idée d'une « région pure » de la vérité faisait place à celle d'une liaison du philosophe à l'expérience humaine et, en particulier, de son insertion dans son époque.

Pour Platon, le mode de communication des *idées* philosophiques est défini par l'enseignement, l'amitié élective, en définitive par le rôle du philosophe à la direction de l'Etat. Hegel, le premier, thématise la liaison de la vérité philosophique avec son temps comme le résumé de l'histoire dans le savoir conceptuel ; seulement la diffusion de l'idée philosophique devient inutile et le philosophe détenteur du sens s'enferme dans le rôle de simple citoyen. Mais ce citoyen n'est-il pas cependant un citoyen universel, un « fonctionnaire de l'humanité », comme l'écrira Husserl, très proche sur ce point de la conception hégélienne ? Et il ne peut assurer cette fonction que dans la présupposition de l'unité du concept ou d'une subjectivité pure. Les communications effectives qui le lient à son temps, à sa classe, paraîtront alors inessentielles.

Sont-elles toutefois sans importance ? Si la signification de la *fonction philosophique* subit à notre époque

une crise généralement reconnue, c'est, en un sens, en raison de cette contradiction entre la condition nécessairement particulière du philosophe et la prétention à l'universel de la vérité qu'il énonce, en raison également de ce que la communication de cette vérité se heurte aux obstacles pratiques d'une expérience. Mais ne serait-ce pas alors que la prétendue vérité n'est qu'une absence de vérité, s'il faut prendre en considération l'incommunicabilité pratique, et non la traiter comme un fait contingent ? Ne serait-ce pas, que, dans son désir de se prononcer pour l'universel, le philosophe, lorsqu'il néglige de thématiser les communications effectives, n'énonce que des vérités particulières, valables à la limite au sein d'un seul « milieu philosophique » avec lequel seul il communique effectivement ?

Il va de soi que, souligner ce danger, ce n'est pas vouloir le supprimer par la simple explicitation d'un réseau de communications par lequel parviendraient au philosophe des informations qu'il aurait pour tâche de synthétiser. La concrétion de la vérité dans la pensée emprunte d'autres voies que celles d'une telle technique, et rien ne pourra la faire surgir de la sommation des expériences. Mais, si nous ne pouvons assister à la genèse de ce processus en vertu duquel il est possible pour le philosophe de prononcer à l'égard de l'homme des vérités universellement valables, nous savons que l'ouverture sur l'expérience humaine est ce qui, à tous les niveaux, vivifie la réflexion. Et nous savons également que la vérification *a posteriori* de la vérité philosophique réside dans le fait qu'elle ne consiste pas en la *transmission d'un message*, mais dans *l'élucidation* constante, pouvant être universellement effectuée, d'une *expérience* ou, en d'autres termes, que sa *vérité* réside dans sa communicabilité et que celle-ci n'a d'autre fondement que sa vérité pour chacun. Réciprocité qui ne peut s'entendre sans la confir-

mation que la pratique impose. Le philosophe qui ne peut prétendre à la place de fondateur d'une communauté universelle, en substituant à la pratique réelle celle, idéale, des volontés, trouve dans cette *élucidation* opposée à une *transmission*, sa fonction propre.

En tenant compte des précisions qu'implique nécessairement une telle formulation, nous pouvons dire alors que seule la communication peut servir de critère à la vérité : possibilité d'un dialogue, d'un échange, d'une réponse ; en elle seulement le danger du dogmatisme peut être dépassé. Et s'il est vrai que ce danger menace plus sérieusement que le philosophe le politique dans sa conception restreinte de la pratique, il peut également toucher le philosophe lorsqu'il pense « la vérité » indépendamment des hommes réels qu'elle intéresse et veut l'enclore dans une parole, si ce n'est dans une vaticination.

La communication n'est jamais passive, donnée ou subie. Elle s'inscrit toujours en dernier ressort dans l'imprévisible d'un engagement. Et c'est ainsi qu'il est possible de lui donner un sens ultime à la fois comme initiative et comme résultat. Toute communication interprétée comme une communion d'où la possibilité de la contradiction est absente, ou comme une transmission, qu'elle soit une transmission élective ou une large diffusion, d'une vérité révélée, déposée dans un message, est vouée à l'échec. Elle est placée sous le signe du retour à l'identique, à la mort. Dans toute communication de ce genre, il y a l'idée d'un Paradis perdu. Mais cette idée qui se renforce à mesure qu'une culture, qu'un individu, se replient sur eux-mêmes, perd de son attirance et s'abolit lorsqu'ils se dirigent vers l'autre, dans la mise en commun de leur double particularité irremplaçable.

Nous connaissons, certes, les limites du discours, mais nous ne pouvons méconnaître son efficacité, en tant que le discours est la forme signifiante de l'échange, qu'il réfute par sa forme même la vérité dont se pare l'incommunicable. En portant la certitude intérieure au niveau du dialogue, je ne fais pas seulement don à l'autre de ce que je possède, mais je constitue avec lui une vérité commune, qui est la seule vérité. Sur le plan de la vérité de l'être de l'homme, il n'est jamais fait don que de ce que l'on ne possède pas.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

ARVON (H.) *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, P.U.F., 1954.

BINSWANGER (L.) *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*, Zurich, M. Niehans, 1941.

» *Le rêve et l'existence*, trad. et intr. de M. Foucault, Desclée de Brouwer, 1957.

BUYTENDJIK (F.) *Phénoménologie de la rencontre*, Desclée, 1952.

BUBER (M.) *La vie en dialogue* (textes réunis), Aubier, 1959.

CASSIRER (E.) *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, O. Cassirer, 1923.

CÉSAIRE (A.) *Discours sur le colonialisme*, Réclame, 1950.

CORNU (A.) Karl Marx et Frédéric Engels, P.U.F., 1956

DILTHEY (W.) Cité d'après : *Introduction à l'étude des sciences humaines*, P.U.F., 1942.

» *Théorie des conceptions du monde*, P.U.F., 1947.

FEUERBACH (L.) *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, P.U.F., 1960.

FICHTE (J.G.) Cité d'après : *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1924.

FINK (E.)	Welt und Geschichte, in *Husserl und das Denken der Neuzeit,* La Haye, 1959.
FREUD (S.)	*De la technique psychanalytique* P.U.F., 1952.
»	*Essais de psychanalyse,* Payot, 1951.
GOLDMANN (L.)	*La communauté humaine et l'univers de Kant,* P.U.F., 1948.
HEGEL (G.W.F.)	*Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (éd. Lasson), Leipzig, 1913.
»	*Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling,* Vrin, 1954.
»	*La phénoménologie de l'Esprit,* trad. J. Hyppolite, Aubier, 1942.
HEIDEGGER (M.)	*Sein und Zeit,* Halle, Niemeyer, 1941.
»	*Introduction à la métaphysique,* P.U.F., 1958.
HUSSERL (E.)	*Les méditations cartésiennes,* trad. E. Levinas, Vrin, 1931.
»	*Husserliana* (VI, VII), La Haye, M. Nijhoff, 1956-1959.
HYPPOLITE (J.)	*Etudes sur Marx et Engels,* Rivière, 1955.
KINSEY (A.-C.)	*Sexual Behavior in the human Male,* Philadelphia, Saunders, 1948.
KLOSSOWSKI (P.)	Le mal et la négation d'autrui dans la philosophie de Sade, *Recherches philosophiques,* IV, 1935.
LACAN (J.)	Cité d'après *Psychanalyse* (I-IV), P.U.F., 1956-59, textes repris dans *Ecrits,* le Seuil, 1968.
LEIRIS (M.)	*L'Afrique fantôme,* Gallimard, 1948.
LÉVI-STRAUSS (C.)	*Anthropologie structurale,* Plon, 1958.
LIPPS (Th.)	*Grundlegung des Aesthetik,* Hamburg, 1903.

LÖWITH (K.) L'achèvement de la philosophie classique allemande et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard, *Rech. phil.*, IV, 1935.

MARX (K.) Cité d'après *Der historische Materialismus*, Leipzig, Kröner, 1952 ; et, *Œuvres philosophiques*, VI, VII, A. Costes, 1937.

MERLEAU-PONTY (M.) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

MORENO (J.-L.) *Who shall survive ?*, Beacon, 1953.

PARAIN (B.) *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Gallimard, 1942.

RICKERT (H.) *Die Grenzen des naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1929 (rééd.).

SARTRE (J.-P.) *L'être et le néant*, Gallimard, 1938.

SCHELER (M.) *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, F. Cohen, 1926 (rééd.).

» *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. de Gandillac, Gallimard, 1956.

SCHUTZ (A.) Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl, *Cahiers de Royaumont*, éd. de Minuit, 1956.

WAHL (J.) *Etudes kierkegaardiennes*, Aubier, 1938.

WALZ (G.-A.) *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsidee Fichtes*, Berlin, 1918.

TABLE DES MATIERES

Préface 5

Chapitre I. - Élucidation théorique des fondements de la communication. Théorie de la connaissance 9

I. Généralités 9

II. La solution psychologique du problème de la connaissance d'autrui et de la communication par l'*Einfühlung* 12

III. La psychologie compréhensive comme fondement de la communication historique et les limites de cette communication. 16

IV. La critique du fondement psychologique dans les sciences de l'esprit 23

V. La forme symbolique comme fondement de la communication (E. Cassirer) 32

Chapitre II. - L'analyse phénoménologique de la communication 49

I. Généralités 49

II. Une solution phénoménologique du problème de la communication. Le personnalisme de Max Scheler 65

III. La communication, problème transcendantal 76

IV. Examen de la théorie transcendantale . . 86

Chapitre III. - Problèmes ontologiques de la communication. Structure du Dasein 97

I. L'analytique heideggerienne du *Dasein* et le problème de la communauté 99

II. Le développement de la *Daseinsanalyse* chez L. Binswanger 113

III. Justification et critique du principe de la philosophie de Binswanger : la *Wirheit* par delà l'individu 116

Chapitre IV. - Problèmes ontologiques (suite). La question du logos 139

I. *Daseinsanalyse* et logos chez L. Binswanger 140

II. Le langage, l'être et le logos chez Heidegger 153

III. Structure de la communication dans la psychanalyse. Parole et langage, d'après Jacques Lacan 171

Chapitre V. - Transition : Discontinuité et continuité de la communication. Régression et progression 197

I. La communication et le monde commun 199

II. Discontinuité et continuité de la communication 203

III. La double dimension historique de la communication 213

Chapitre VI. - Fondement transcendantal de l'intersubjectivité, ou dialectique ? ... 221

Chapitre VII. - La faillite du concept. Le thème de la communication, de l'existentialisme au matérialisme historique 253

I. La dissolution des structures universelles ; essentialité ou inessentialité de la communication. Marx et Kierkegaard, Feuerbach et Stirner 259

II. L'objectivité des rapports humains chez Marx. Modification du sens feurbachien de la communication 275

Chapitre VIII. - Communication et vérité 313

Bibliographie sommaire 351

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR
LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BOURSON, A COMPIÈGNE
LE 31 AOUT 1971
POUR LA SOCIÉTÉ D'ÉDITION
D'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR
A PARIS

N° d'éditeur : 564

Dépôt légal : 3e trimestre 1971

KLEE – D'ou? où? vers où? 1940 _ Coll. part.